La Critica

LA CRITICA

RIVISTA

DI

LETTERATURA, STORIA E FILOSOFIA

DIRETTA DA B. CROCE

Volume XII.

Direzione:

VIA TRINITÀ MAGGIORE, 12 - NAPOLI.

Amministrazione:

GIUS. LATERZA & FIGLI, EDITORI - BARI.

1914

SOMMARIO DEL FASCICOLO I.

Note sulla letteratura italiana nella seconda metà del secolo XIX. L. *Adolfo de Bosis* - con *Note bibliografiche.* Benedetto Croce *pag.* 1

Reminiscenze e imitazioni nella letteratura italiana durante la seconda metà del sec. XIX. XIII. *Quarta aggiunta alle Fonti dannunziane.* B. C. . . . . » 15

Aggiunte agli appunti bibliografici intorno agli scrittori italiani, dei quali si è discorso nelle Note *inserite nelle prime dodici annate della* Critica. B. C. . . . . » 26

La filosofia in Italia dopo il 1850. VI. *Gli hegeliani.* v. *La riforma dello hegelismo (Bertrando Spaventa).* Giovanni Gentile » 34

Rivista bibliografica:

Raffaele Cotugno, *La sorte di Giovan Battista Vico e le polemiche scientifiche e letterarie dalla fine del sec. XVII alla metà del XVIII secolo* (G. G.) . . . . » 57

René Lote, *Les origines mystiques de la science « allemande »* (G. G.) . . . . » 59

Luigi Valli, *Il valore supremo* (G. G.) . . . . » 62

Varietà:

I. *Lettere di Adolfo Gaspary a F. de Sanctis* (B. C.). . . . . » 67

II. *In difesa della « critica storica »* (B. C.) . . . . » 78

III. *Se parlassero di matematica?* (B. C.) . . . . » 79

NOTE
SULLA LETTERATURA ITALIANA
NELLA SECONDA METÀ DEL SECOLO XIX

L.

ADOLFO DE BOSIS.

Tra il 1895 e il 1900 si svolse in Italia una manifestazione di estetismo, ch'era, a dir vero, priva di ogni seria giustificazione così nel campo della letteratura come in quello del pensiero. Non era diretta a ridestare il culto della forma, come già la reazione del Carducci e degli « amici pedanti » contro le scorrettezze e la faciloneria dell'ultimo romanticismo italiano: il Carducci aveva per questa parte efficacemente adempiuto il còmpito suo e non giovava ricominciare. Non sorgeva per bisogno che si sentisse di rivendicare il valore dell'arte contro le minacce dell'arido positivismo: il positivismo, in un paese così artistico come l'Italia, non aveva mai minacciato l'arte. Considerato nella sua generalità, quel battagliare fu, più che altro, un'agitazione di spiriti oziosi, che cercavano di darsi uno scopo o una parvenza di scopo; d'illudersi di aver qualcosa da amare, da difendere, da promuovere; e, soprattutto, si procacciavano l'interno compiacimento di sentirsi (e quello, esterno, di essere creduti) uomini privilegiati e sacerdoti di un'alta religione. Operavano, in siffatta irrequietezza che voleva sembrare fervore d'animo, esempii stranieri: specialmente il pensiero del Ruskin, noto attraverso traduzioni e riassunti francesi, e il non meno esotico travestimento, che letterati stranieri avevano fatto della Rinascenza italiana come di un'età nella quale si celebrasse, tra sangue e voluttà, il culto della pura Bellezza. Per l'indeterminatezza delle idee e per la torbidezza dei sentimenti che agitavano quegli estetizzanti, non è maraviglia che la promulgazione della pura Bellezza fosse affermata insieme come un rinnovamento eroico dell'Italia, anzi dei

popoli latini, senza saper dire poi in quale indirizzo, con quali mezzi, con quali fatti concreti ciò dovesse procedere. Furono quelli gli anni in cui Gabriele d'Annunzio, da poeta schiettamente sensuale, quale si era dapprima manifestato e quale doveva tornare ad essere nella breve fioritura del libro di *Alcione,* si atteggiò a vate sociale e nazionale, fraintese il Nietzsche, intrattenne il buon pubblico d'Italia circa la fantastica fondazione del « Teatro di Albano », scrisse le *Vergini delle Rocce* e *Il fuoco* e la *Canzone di Garibaldi* e le odi civili, e fu eletto deputato al Parlamento, chiamandosi o chiamato dai suoi amici, non si seppe mai bene perchè, « il deputato della Bellezza ». Anche allora il De Vogüé parlò, nella *Revue des deux mondes,* di una « *renaissance latine* »; la grande attrice Eleonora Duse stilizzò per poco la sua arte passionale e prese a favellare da estetizzante; si scoperse la virtù delle città (non delle *civitates,* ma delle « pietre » delle città) italiane; e s'intensificò quella interpetrazione degli artisti e delle opere d'arte per le quali gli uni e le altre perdettero la loro divina e umana semplicità per cangiarsi in istranissimi Leviatani, in candide montagne nevose, in larghi fiumi profondi, in uragani e terremoti: simbolo di tutti, Leonardo, al quale sembrava che nessuno potesse più appressarsi senza un brivido di sacro terrore e persuaso di non poterlo guardare con occhio fermo. Tutte cose passate o quasi (salvo qualche rimasuglio sporadico della malattia, e salvo il turbamento che ancora si nota, per effetto di essa, nelle intelligenze di coloro che allora si educarono); e, curioso a dire, il solo risultato pratico osservabile che nel loro passare produssero, e che può lodarsi, fu di avere aiutato, a furia di parlare della Bellezza, un certo interessamento del giornalismo e della moda per i monumenti e le opere d'arte italiane; talchè ora è assai diminuita (anche per opera legislativa e amministrativa dello Stato) la negligenza di una volta, che lasciava deperire o facilmente esulare d'Italia le testimonianze del nostro passato civile e artistico.

La manifestazione collettiva più solenne dell'estetismo di allora fu il *Convito,* una rivista, o meglio, una serie di dodici fascicoli, che cominciò a venir fuori nel gennaio del 1895, in veste tipografica splendidissima, in magnifica carta a mano appositamente fabbricata, con caratteri di elegante disegno, con incisioni ed eliotipie nel testo e fuori testo, e che era diretta da Adolfo de Bosis, amico del D'Annunzio e degli altri più cospicui rappresentanti o fautori o simpatizzanti del nuovo estetismo. Se rileggiamo il proemio a questa raccolta, vi troveremo, espresse in prosa eloquente e fiorita,

tutte le tendenze artistiche e morali, che abbiamo delineate di sopra. E, in primo luogo, la protesta che gli artisti, scrittori e pittori, accomunati in quell'impresa, non intendevano appagarsi di un'efficacia puramente letteraria e artistica:

Essi non vogliono apparire asceti solitarii che inalzino un loro altare alla Bellezza eterna per officiarvi nella liturgia di Platone, e neppur neofiti occulti che si adunino intorno a una mensa mistica per cibarsi di pane azzimo e per bere nell'unica tazza l'acqua del fonte suggellato. La loro ambizione è assai più virile. Molto lievito è nel loro pane cotidiano, per fortuna, e la loro tazza richiede vino mero della più ardente vigna italica.

Vi si accusava di decadenza e di barbarie la recente vita italiana:

Sembra in verità che ricorrano per l'Italia i tempi oscuri in cui vennero da contrade remotissime i Barbari a travagliare un suolo che pure era cresciuto con la polvere degli estranei e nella corsa ruinosa abbatterono tutti i simulacri della Bellezza e cancellarono tutti i vestigi del Pensiero. Ma la presente barbarie è, secondo noi, peggiore o almeno più vile; perchè non ha neppure, come l'antica, la grandiosità delle violenze cieche e irresistibili. Essa consegue i medesimi effetti poichè abbatte e cancella, ma non come un tonante e lampeggiante uragano, sì bene come un tardo fiume fangoso in cui si scarichino mille canali putridi. E per colmo di onta questo fiume ha in Roma la sua sorgente massima: in questa terza Roma che doveva rappresentare in faccia al mondo « l'Amore indomato del sangue latino alla terra latina » e raggiare dalle sue sommità la luce meravigliosa di un Ideale novissimo.

Si ricordavano le deluse speranze nel venticinquennio seguito all'unione di Roma all'Italia:

Quante floride giovinezze si sterilirono! Quanti occhi puri si ammalarono e non poterono più sostenere la vista del sole! Quante volontà virili caddero ai piedi d'uomini divenuti inerti per sempre come le mani tronche che Erodoto vide ai piedi dei colossi di Sai!

Senonchè, la speranza e la fiducia non erano al tutto e dovunque spente:

Ebbene, c'è ancora qualcuno che in mezzo a tanta miseria e a tanta abjezione italiana serba la fedè nella virtù occulta della stirpe, nella forza ascendente delle idealità trasmesseci dai padri, nel potere indistruttibile della Bellezza, nella sovrana dignità dello spirito, nella necessità delle gerarchie intellettuali, in tutti gli alti valori che oggi dal popolo d'Italia sono tenuti a vile, e specialmente nell'efficacia della parola.

Ma i propositi erano, quanto alti nell'intonazione stilistica, altrettanto indeterminati:

Noi vogliamo sperare che questo nostro *Convito* possa raccogliere un vivo fascio di energie militanti le quali valgano a salvare qualche cosa bella e ideale dalla torbida onda di volgarità che ricopre omai tutta la terra privilegiata dove Leonardo creò le sue donne imperiose e Michelangelo i suoi eroi indomabili.

Nè si facevano più determinati nella perorazione finale:

In questa Roma ora tanto triste, dove un giorno il Laocoonte dissepolto fu portato in processione per le vie papali tra il denso popolo religiosamente come il corpo di un Protomartire rinvenuto nelle Catacombe, noi vorremmo portare in trionfo un simulacro di Bellezza così grande che la forza superba della forma — quella VIS SUPERBA FORMAE esaltata da un poeta umanista — soggiogasse gli animi abbrutiti.

Non è più il tempo del sogno solitario all'ombra del lauro o del mirto. Gl'intellettuali raccogliendo tutte le loro energie debbono sostenere militarmente la causa dell'Intelligenza contro i Barbari, se in loro non è addormentato pur l'istinto più profondo della vita. Volendo vivere essi debbono lottare e affermarsi di continuo, contro la distruzione la diminuzione la violenza il contagio. Tutto acceso dallo zelo dell'Arte come da una fiamma di collera, Benvenuto non si batteva per una statua con più furia che per un'amante?

La nostra Bellezza sia dunque nel tempo medesimo la Venere adorata da Platone e quella di cui Cesare diede il nome per parola d'ordine ai suoi soldati sul campo di Farsaglia: — VENUS VICTRIX.

Non ci verranno meno la fede e il coraggio se avremo contraria la fortuna. L'artefice Nerone, essendoglisi infranta una coppa di cristallo ch'egli prediligeva, elevò un mausoleo ai Mani della cosa bella. Se cada dalle nostre mani la coppa che scegliemmo per emblema della nostra comunione, i dodici libri del *Convito* rimarranno almeno per memoria di una nobile speranza.

E ciascuno di noi pur da solo, secondo le sue forze, seguiterà a onorare e difendere contro i Barbari i penati intellettuali dello spirito latino.

Era evidente che un'efficacia spirituale qualsiasi non poteva ottenersi con queste « belle parole », — troppo belle, — quando invece la storia mostra che si ottiene per solito con le « parole brutte », o almeno rudi, dure e nude, esprimenti il travaglio delle coscienze, la schiettezza delle convinzioni, la ribellione, la satira e il sarcasmo. Il primo fascicolo del *Convito* rispondeva assai bene al proemio: il D'Annunzio v'inseriva il principio delle *Vergini delle Rocce;* il Pascoli, uno dei suoi decadentistici poemi « conviviali »; lo stesso D'Annunzio affermava in esso che la critica del De Sanctis, « essendo priva di quella resistente virtù vitale che è lo stile, *doveva* in breve perire », ed esaltava a paragone le « sil-

labe luminose » di Angelo Conti; lo Scarfoglio vi pubblicava il suo *Itinerario verso i paesi di Etiopia*, vibrante di quell'africanismo che doveva più tardi ispirare l'eroe Corrado Brando. Nei seguenti, accanto al D'Annunzio e al Pascoli, collaboratori principali, e al De Bosis, compaiono letterati più o meno estetizzanti della generazione precedente, come il Nencioni e il Panzacchi, studiosi d'arte come il Venturi, lo Spinazzola, l'Angeli e il Tesorone, e vi si vedono le riproduzioni di pitture più o meno raffinate e decadenti del Rossetti, del Vedder, del Coleman, del Sartorio, del Cellini, e di quelle, dannunziane nel miglior senso, nel senso originario, del Michetti. Pagine spesso non iscarse di valore artistico, ma nelle quali non si faceva mai sentire quella rigenerazione spirituale, che era stata annunziata. Le « cronache », che accompagnavano ciascun fascicolo, e cioè quelle noterelle che sono come i denti e gli artigli con cui si ghermiscono per adoperarli ai proprii scopi i minuti fatti della vita che scorre, non avevano nessun carattere d'originalità, e per la più parte potevano stare tali e quali in qualsiasi altra rivista o giornale meno aristocratici. Del Carducci vi fu ristampato nel maggio del 1896, ad ammonizione contro i propositi di pace con l'Abissinia seguiti alla battaglia di Adua, il frammento della *Canzone di Legnano*, sempre per propugnare la causa dell'Intelligenza contro i Barbari. Ma ecco come il decadentismo avvolgeva con le sue immagini lambiccate quella creazione carducciana, stupenda di semplicità: « Alcuni di questi endecasillabi sembrano foggiati col metallo medesimo delle trombe che squillavano intorno all'antenna del Carroccio. Altri sono legati insieme robustamente come le travi che reggevano la struttura della rozza macchina guerresca instituita dal settimo arcivescovo di Milano. E non v'è forse imagine di eroe ideale che superi in bellezza virile quella del gigantesco arringatore in mezzo al parlamento; la cui attitudine sembra fissata per l'eternità su un piedistallo incrollabile ».

Eppure, fra i poeti, pittori e critici, raccolti nel *Convito*, pei quali il programma della pura Bellezza era, secondo i casi, un entusiasmo artificioso o una velleità senza contenuto o un motto come un altro di moda, e, in ogni caso, non prendeva tutta la loro anima, c'era uno che gli dava piena fede e l'accoglieva nella sua anima fervida: il direttore stesso del *Convito*, il De Bosis. E già l'avere impresa e portata a termine quest'opera, quasi ad erigere un monumento all'Idea idoleggiata, senza nessun intento o speranza di lucro e anzi con dispendio da generoso mecenate, comprova la sincerità della sua fede; press'a poco come la postuma nota del sarto

del Saint-Simon, pagata tanti anni dopo dai sansimoniani, rappresentava per Enrico Heine il miracolo tangibile del sansimonismo e la prova che questo era diventato davvero una religione! Ma, fuor di celia, il De Bosis pareva nato apposta per la fede che professava, perchè era di quegli spiriti nei quali le astrazioni non restano mere astrazioni e, pur senza concretarsi nei fatti, acquistano una diafana corpulenza, una veste di luce, che basta a innamorarli. Come s'incontrano (di rado, ma pur s'incontrano) uomini pei quali i meri nomi di Giustizia, di Libertà e Umanità suonano musica dolcissima ed estasiante, così, nel De Bosis, si vede l'estasi non finta per la Bellezza pura, la quale poi valeva, in lui, tutt'insieme, e Giustizia e Libertà e Umanità e Bontà, e quanto altro innalza e nobilita l'uomo. Perciò anche degli estetizzanti il De Bosis non condivise nè la voluttà (che degenerava presso alcuni addirittura in lussuria), nè la crudeltà delle aspirazioni sanguinarie; e « la Musica, la Voluttà e la Morte » non erano per lui, come pel D'Annunzio (che così scriveva nel *Convito*) « le tre divine sorelle ». Il De Bosis, invece, sentiva profondamente la poesia della famiglia, cosa affatto estranea ed eterogenea al dannunzianismo. La sentiva e la cantava:

Casa, o diletto nido
  che industre Amor compose,
  dove fra intatte rose
  sogno e al mio ben sorrido,
quale linguaggio fido
  han tue dolcezze ascose!
  e de le avverse cose
  come in te fioco è il grido!
come lontano è il mondo!
  e ridemi un giocondo
  cielo nel cuor profondo,
mentre i miei giorni amari
  godo obliar ne' chiari
  occhi de' bimbi ignari.

L'ideale estetizzante, in questo animo buono e affettuoso, e perfino ingenuo (ingenuo non già per imperizia ma per innata nobiltà), si cangiava in qualcosa di più sostanziale, e certamente di diverso da quel che era presso altri spiriti, tutti ripieni di figurazioni sensibili e vuoti di sentimenti morali: si cangiava in una aspirazione indeterminata al Bene. — Significativo è che il poeta prediletto dal De Bosis (e all'esaltazione del quale consacrò gran parte del suo *Convito* e ora quasi tutta la sua opera letteraria) sia lo Shelley: lo

Shelley, che e nella vita e, più ancora, negli scritti, mostra la stessa disposizione vaga ma entusiastica verso l'Ideale. Non che il De Bosis studii lo Shelley con l'intelligenza del critico; egli non ha verso di lui siffatta indipendenza: ma lo rende mirabilmente in italiano, ne investiga sottilmente ogni particolare della vita e dell'arte, e, quando si trova innanzi i giudizii severi che dello Shelley dette l'Arnold o qualche altro critico, non li confuta ma li rifiuta, e li rifiuta col riaffermare il suo amore. Il poeta Shelley è il suo ideale, non già dell'arte soltanto, ma della umanità completa; la Poesia è, per lui, questa completa umanità. « Operare, soffrire, amare, combattere — scrive nella prefazione alle sue *Liriche;* — esercitare le forze nel travaglio, nell'impeto, nella meditazione; mirare i grandi cieli purpurei o il riso de' propri figli; esser esperto al remo, all'aratro, alla obedienza e alla dominazione; domare un incendio, salvare un naufrago, piantare un olivo, perorare una giusta causa, frenare o concitare una cittadinanza; aprirsi alle passioni del suo tempo e della sua gente; temprarsi nella solitudine, fiorire nel proprio sogno e crescere integro e generoso nella compagnia degli uguali; provare, conoscere, vivere pienamente, puramente, liberamente; tale è la scuola unica del Poeta, se il Poeta è fatto a insegnare al mondo ' speranze e timori non conosciuti ' ».

Ma il contenuto che acquista nel De Bosis l'ideale estetizzante rimane, nella vaghezza delle sue tendenze, povero: è piuttosto uno slancio che un movimento sicuro, piuttosto un impeto che uno slancio; e, non possedendo l'energia della determinatezza, le liriche nelle quali si manifesta hanno i difetti medesimi che si notano di frequente nella poesia shelleiana: la ridondanza, l'imprecisione, la prolissità. Sono inni alla Terra, al Mare, alla Notte, alla Pace, alla Poesia, sempre decorosi ed elevati nell'intonazione, ma che non ben rinchiudono il sentimento che vogliono esprimere e lo lasciano sfuggir via come acqua che, di qua e di là e attraverso un argine mal interposto, si dirompe in mille canali e canaletti. Sicchè la forma tiene ora della litania, ora della focosa perorazione. Eccone un saggio:

> O Poeti, fratelli, non pallidi alunni d'antiche
>   muse spigolatori proni di fiacche rime,
> ma sì o voi cui parla sue piane parole la Terra
>   umile e le stelle dicon li eterni veri;
> cittadini del mondo, cui son le diverse favelle
>   bronzo od argento a vostre bene canore tube
> date concordi voi, o álacri spiriti, forte
>   dentro ai metalli l'anima: È l'ora! È l'ora!

L'ora ch'Ei viene. Ei viene, l'errante da secoli; il figlio
de la gran Madre, primo; Ei, l'inesausto core,
l'antichissimo seme, la giovine forza, l'eterna
verginità, il fresco impeto, l'opra rude,
con nel quadrato petto le fiamme de' sogni, le seti
de le conquiste, i germi d'ogni futuro bene;
certo ed ignaro; colmo di fati; palladio di tutte
speranze il Popol balza a le soglie. È l'ora!
Non altrimenti cupa la forza de' fiumi dirompe
li argini, sommerge, impetuosa trae,
quella che lenta crebbe fra placide rive, fra molli
clivi, lambendo neri boschi o marmoree case,
poi, d'improvviso, urgendo suo non coercibile pondo,
dal sormontato carcere precipita;
tal, dopo lunga notte di secoli, chiuso alenando
contro suoi ceppi, gonfio di smisurate trame,
dove lo tragge il Tempo, il Fato, la Legge, la Forza,
il Dio, s'avventa per trionfata via.
Viene in suo vasto regno, vien, Demos adolescente,
ei la selvaggia possa, l'aspra centaurea prole!

Per la stessa ragione, il vocabolario, la fraseologia, la sintassi, i movimenti ritmici non raggiungono l'originalità. Come il De Bosis ricorre di frequente alle figurazioni delle isole, dei promontorii e dei mari per descrivere le vicende della propria anima, così, in genere, le reminiscenze sono continue nei versi di lui. Reminiscenze dello Shelley, del Carducci, del D'Annunzio, del Pascoli e di altri. Soffia nelle sue liriche quell'*Ode al vento d'Occidente*, ch'egli ha sapientemente tradotta:

O fiero vento occidental, respiro
d'Autunno, o Tu che ascoso urgi le foglie
come un Mago fuggenti anime in giro...
Spirito errante, o Tu che per la colta
terra struggi e preservi, ascolta, oh, ascolta!

invocava lo Shelley. E il De Bosis:

Vènti de l'oriente; o soffi iperborei; o caldi
fiati dal Mezzogiorno! O impetuosi, voi,
nembi da l'occidente; o fieri Cicloni; Alisei
docili! A l'aspettante mondo spargete il grido:
alto universo grido sonante di mille favelle
benedicenti in nova pace al comune sole.

Ovvero, volgendosi al Mare: « Odi me dunque, o Mare, tu..... »:

> Ampio-possente, Eterno! di noi che gittasti sui lidi
> odi, de li efimeri uomini, i lunghi lai?

O alla Terra: « Terra genitrice..... » « Tu che..... »:

> Terra madre! i pianti
> odi de' sognanti
> uomini?...

Dice ancora al Mare:

> Ave, o fraterno Mare! Accogli tu l'anima nostra
> religiosamente vaga de' tuoi misteri...
> Non con tua fiera voce, con vasti tuoi numeri a gara
> venni, o gran Mare, lungo l'altisonante lido...

e qui si sente l'eco del Carducci. Rappresenta nell'*Elegia della fiamma e dell'ombra* la donna amante, stilizzata in un paesaggio stilizzato con gesti stilizzati:

> Ah, nel profondo cuore, ne l'ebro mio cuore mortale,
> ben in quel lampo io vidi tutti i promessi beni;
> quanti mentì la vita e l'anima indocile anela
> per suo tormento, io tutti, tutti in quel lampo io vidi!
> Vidili, e li contenni, un attimo, qui, per ammenda
> de la mia vita, chiusi, ne la mia ferma mano!
> Poi li gittai, senza ira, nel bosco suo memore... O Vita!
> io non t'invidio i doni. Pallida è la gloria,
> la voluttà è acerba, e vana è la forza e l'impero;
> e l'altro... il dono, ch'ella di sua man reca,
> l'altro è un impasto atroce di fiele e di lacrime. O buoni
> alberi, a noi ritorni l'umile oscura pace!
> Pace. Non forse vide ne l'anima nostra tal sete,
> ella? Tremò la fiamma ne le pupille, pia.
> Indi si volse in atto di grazia vaghissimo, e i cari
> occhi e la voce d'oro dissero insieme: « Amico »;

e si ripensa alle « elegie romane » del D'Annunzio. Compone un vigoroso frammento: *Il sogno di Sténelo:*

> — Sténelo di Capaneo, su mar-valicante carena
> venni da la settemplice mura di Tebe con fide
> schiere per te predare, o bionda bellezza di Elèna!
> Or... si guardino i Numi, o il duce de li uomini Atride! »

Così urlai passando su i morti e su i vivi, nè i mille
valsero a contro starmi,
nè pietà, nè la morte del divo piè-agile Achille
ch'io vidi procombente fra il tuono e la luce de l'armi.

Giunsi! Ed ecco, improvvisa, vincendo il chiaror de la viva
fiamma, apparì, Elèna!
Mie vïolente mani spiccaron, di peso, l'Argiva
come un clipeo: e balzai su mar-valicante carena.

Cenere è Troja, e fuma cruenta nel vespero come
un rogo. Va la nave. Ma ride dai golfi sereni
Ténedo, mentr'ella si scioglie le morbide chiome
e 'l sinuoso peplo si slaccia dai floridi seni.

... Ora, vacillo, solo, com'ebro: chi sono, ove vado,
più non so, più non curo. Che isola è questa...? È l'Egeo
questo mugghiante intorno...? Quest'umida sabbia ov'io cado,
è la patria...? E in me muoio, già Sténelo di Capanèo...

e si ripensa ancora ai « poemi conviviali » del Pascoli.

Non sono sicuro, perchè non mi è chiara la cronologia precisa di queste liriche, che il De Bosis sia stato sempre lui l'imitatore, o non piuttosto talvolta, nel gruppo dei suoi fratelli d'arte, colui che ebbe una nuova visione, che altri poi continuò o perfezionò. Ma, anche in questo secondo caso, si ha una prova della non sufficiente energia del De Bosis a foggiarsi un proprio stile. O, se si vuole, uno stile proprio egli l'ha, ma appunto in quell'impeto che si perde nello spazio e che aspirerebbe ad essere quasi un canto senza parole.

Il De Bosis ebbe coscienza che qualcosa di malato fosse in quella, a un tempo, grandiosità e indeterminatezza di tendenze. E ciò disse nella sua lirica *Ai convalescenti*:

O tornanti da la soglia oscura
che vi riaffacciate al sereno,
e respirate con pieno
petto l'aria fresca e pura,
o raddotti sul limitare
cui giovanezza vi chiama,
imparate a vivere e amare
con meno avida brama,
con più sereno desio,
con più lucidi spirti,
o reduci da le sirti
al porto solatío.

E mise il dito sul male:

A fuochi più vasti tu aneli?
  A quali?... Son fatue fiammelle.
  Chi, sotto le vergini stelle,
  chi, sotto la fiamma de' cieli,
con trepide mani, *chi* vuole
  accendere fuochi più vasti?...

E ammonì saggiamente:

Andiamo per la via maestra;
  freniamo nel cuore profondo
  quest'ansia di abbracciare il mondo
  che qua e là ci balestra.
Guardiamo intorno con novi
  occhi tutte le cose.
  Come sono belle le rose
  che crescono sopra i rovi!

E consigliò profondamente:

Io dico: Aspetta! C'è un mondo
  che tu non conosci: il migliore.
  Aspetta: ti albeggia profondo
  nel cuore del tuo stesso cuore.

Ma questa lirica di liberazione ha i difetti medesimi delle altre, e il suo ritmo e il suo stile è da decadente; e somiglia (sebbene sia alquanto più severo) allo stile di Domenico Gnoli, in veste di Giulio Orsini. La cosa è tanto più notevole in quanto la lirica del De Bosis, cominciata nel 1899 e compiuta e pubblicata nel 1904 (1), non potè imitare, almeno nel suo movimento iniziale, lo Gnoli, nè esserne imitata perchè le poesie orsiniane comparvero dal 1900 al 1904. Quello stile era, dunque, nell'aria, nell'aria illanguidita dall'estetismo dannunziano.

Anche dell'inadeguatezza della sua arte al suo sogno d'arte il De Bosis ha avuto coscienza. Di questa malinconia è pervasa la raccolta delle sue liriche, dal proemio in prosa e dall'invocazione alla poesia fino al « comiato »: « O Poesia! Ave, nostra Donna dell'Anima! Non ci giudicare dalle offerte caduche le quali recammo su' tuoi altari. Sarebbe ingiusto e crudele. Ma sì dalla acerbità del nostro desiderio e del nostro rammarico ». E in verso:

---

(1) Si veda *Critica*, IV, 106, e cfr. 20.

o unica
fede, o amor nostro, o duce dal nubilo cielo a la vita
nostra cui scaldi ed agiti,

odi — se a te son giunte le fervide preci, se parte
di noi, se nostre misere
voglie per te consunte nel rogo già furono — o Arte!,
noi che t'amammo, e docili

te per assidua scola soffrimmo e il fierissimo impero,
d'un tuo sorriso illumina!
Cedi una penna sola da l'ali tue d'aquila, altero
segno, a li oscuri militi!

Ahi, ma salire ai cieli non odi de' supplici il grido,
o tu, donna de l'anima.
Ahi, tu non getti i veli, nè accogli, o Marmorea, nel lido,
maternamente, i naufraghi.

Forse anche qui la forma è poco personale; ma, personale o no, la confessione è sincera, come è del pari il comiato:

Libro, va senza gioja, deserto de gl'inni più belli
che, Amor spirando, accolsi nel più profondo core.
Ivi li legge, sola di sè illuminandoli, quella
ch'ogni pensier mio regge, ch'ogni mia fiamma trae.
(Oh benedetta! splende più lucida de la Bellezza,
più de l'amore è dolce, più d'ogni bene è cara!)
Anche ne colgon echi, volgendosi attoniti, sette
visetti arguti, roseì nidi ai baci;
mentre al segreto ritmo io tento s'accordi la vita,
con più dura arte, o Libro, che non in te mai posi.
Va senza gioja. Amore ti scorga e Silenzio, ne l'ombra.
De gl'inni miei più belli non tu, mia vita odori.

E questo è il vero. La personalità del De Bosis si leva di sopra ai canti da lui verseggiati, dove pure è dato notare a quando a quando immagini di grande bellezza. E la sua superiorità appare anche nel sostenere quella coscienza d'inadeguatezza, senza che gli s'intorbidi e intossichi l'anima come accade alla piccola gente, e nel suo raddoppiare anzi l'amore verso i grandi, che dissero quelle parole che egli non sa dire a pieno, e nel consacrare la sua cultura, il suo gusto, la sua sapienza artistica a riprodurre in ritmi italiani il padre Omero e l'adorato fratello Shelley.

Benedetto Croce.

NOTE BIBLIOGRAFICHE.

Adolfo de Bosis, n. in Ancona, il 2 gennaio 1863.

La pubblicazione, alla quale il De B. ha legato il suo nome, è, come si è detto, la serie dei dodici « libri », di *Il convito*, che sarebbero dovuti venir fuori dal gennaio al dicembre del 1895, in fascicoli di 64 pagine ciascuno, e invece ebbero varia e maggiore estensione e, dopo i primi sei che comparvero regolarmente, si seguirono a lunghi intervalli, tanto che il dodicesimo libro reca la data del dicembre 1907!

Piacerà avere qui una descrizione e un indice sommario della bella raccolta:

Libro I: gennaio 1895 (pp. 1-88 + I-VIII): Proemio — *Gog e Magog*, di G. Pascoli — *Le Vergini delle Rocce*, di G. d'Annunzio — *Notturni*, di A. de Bosis — *Itinerario verso i paesi di Etiopia*, di E. Scarfoglio — *Nota su Giorgione e la critica*, di G. d'Annunzio — Le cronache — Disegni del Michetti, del Boggiani e del Sartorio.

Libro II: febbraio 1895 (pp. 89-156 + IX-XVI): *Le Vergini delle Rocce* (cont.) - Ἀλέξανδρος, di G. Pascoli — *Nota su D. G. Rossetti pittore*, di A. Sartorio — *Nota sul « Rinascimento latino »*, di A. de Bosis — Le cronache — Disegno del Cellini e riproduzioni di quadri del Rossetti.

Libro III. marzo 1895 (pp. 157-224 + XVII XX): *Le Vergini delle Rocce* (cont.) — *Elegia secolare*, di A. de Bosis - *Itinerario* ecc. (cont.) — Le cronache — Disegni del Boggiani, del Sartorio e del Cellini.

Libro IV: aprile 1895 (pp. 225-288 + XXI-XXVIII): *Le Vergini delle Rocce* (cont.) — Σόλων, di G. Pascoli — *Nota su D. G. Rossetti* ecc. (cont.) — *A G. d'A.*, di A. de Bosis — Le cronache — Disegno di A. Morani e riproduzioni di quadri del Rossetti.

Libro V: maggio 1895 (pp. 289-344 + XXIX XXXVI: *Le Vergini delle Rocce* (cont.) — *Venezia*, di E. Panzacchi — *Al Regno dei Cieli: studio iconografico sull'Assunzione della Vergine*, di A. Venturi — *Sestina della Madre Terra*, di A. della Porta — Le cronache — Disegno di Alma Tadema, e varie figurazioni dell'Assunta.

Libro VI: giugno 1895 (pp. 343-416 + XXXVII-LVI): *Le Vergini delle Rocce* (fine) — *Ode al vento d'Occidente* dello Shelley, trad. di A. de Bosis — *Minerva oscura*, di G. Pascoli — « *Mare* » e « *Ritorno* », di G. Junqueiro, trad. di G. Cellini — *Note su Omar Khayyam e su E. Vedder*, di A. de Bosis — Le cronache — Incisioni di opere del Vedder.

Libro VII: luglio 1895-marzo 1896 (pp. 417-496 + LVII-LXVIII): *Minerva oscura* (cont.) — *Ode a Colui che deve venire*, di G. d'Annunzio — *Note su E. Vedder* (fine) — *L'ombra della Bambina*, versi di E. Panzacchi — *Misteri del Fuoco*, di G. Tesorone — *La Morte*, versi di G. Pascoli — *La trireme sommersa*, di D. Angeli — Le cronache — Incisioni di opere del Vedder.

Libro VIII: aprile-giugno 1896 (pp. 497-580 + LXIX-LXXXIV): *Dalla Canzone di Legnano*, parte prima, di G. Carducci — *Minerva oscura* (fine) — *Rapsodia*

lirica, di E. Nencioni — *Il tipo della Vergine,* di A. Venturi — *Andrea del Sarto,* di R. Browning, trad. di G. Biagi — Le cronache — Incisioni di quadri del Coleman e del Sartorio, e di due dipinti di Andrea del Sarto.

Libro IX: luglio-dicembre 1896 (pp. 581-660 + LXXXV-CX): *Nota su F. P. Michetti,* di G. d'Annunzio — *L'invocazione,* versi di A. de Bosis — *Castanea,* poemetto latino di G. Pascoli, con proemio — *Il ritratto di Madonna Cia e la sua epopea,* di E. Monaci — « *Io vedo...* », versi di Miranda — *Nella Grecia di Omero,* di V. Spinazzola — *Perfecta Laetitia,* versi di E. Panzacchi — *Per la morte di un poeta* (E. Nencioni), di G. d'Annunzio — « *Canto di uno spirito* » e « *Al Tempo* », di P. B. Shelley, trad. di A. de Bosis — Le cronache — Incisioni della *Figlia di Jorio,* di studi per questo quadro del Michetti, e del medaglione di Madonna Cia.

Libri X-XI: gennaio 1898 (pp. 661-904): *I Cenci,* tragedia dello Shelley, trad. di A. de Bosis — *Nota su P. B. Shelley e su « I Cenci »,* dello stesso — *Nota sulla famiglia Cenci: verità e poesia,* di A. Vecchini — *Nota dell'editore* — Incisioni del cosiddetto ritratto di Beatrice Cenci e di un busto dello Shelley scolpito dall'Ezekiel, e altre piccole illustrazioni.

Libro XII: dicembre 1907 (pp. 905-1094): *Liriche di Adolfo de Bosis.*

Queste liriche state già pubblicate qualche anno prima in un volume della stessa forma tipografica col titolo: *Liriche* di ADOLFO DE BOSIS (Roma, MDCCCC: ma in realtà finito di stampare e messo in circolazione nel 1904), di pp. 182; la ristampa, come libro XII del *Convito,* reca alcune aggiunte. Una nuova ristampa, con altre aggiunte, è ora in preparazione presso lo Studio Editoriale Lombardo (1914).

Trovo notizia di un volumetto pubblicato dal De Bosis nei suoi anni giovanili e che io non ho potuto finora vedere: *Versi* (Fano, Pasqualis, 1881). La lirica: *A un macchinista* fu pubblicata a parte, Roma, Forzani, 1899. Altre sono sparse in giornali e riviste.

Dello Shelley il De Bosis ha pubblicato tradotta anche *La sensitiva* (Roma, tip. del Senato, 1892). Altre sue traduzioni del medesimo poeta sono ancora inedite; e tra esse quella elaboratissima dell'*Epipsychidion,* letta a Napoli nel 1907 e a Firenze nel 1909. Inedite restano anche finora alcune traduzioni che il De Bosis è venuto facendo dai poemi omerici.

REMINISCENZE E IMITAZIONI

NELLA LETTERATURA ITALIANA

DURANTE LA SECONDA METÀ DEL SEC. XIX

XIII.

QUARTA AGGIUNTA ALLE FONTI DANNUNZIANE.

(Cont., v. a. XI, p. 431).

XIII. LA NAVE. Pag. 84: « Vieni e prendi La spada a doppio taglio » ecc.: cfr. SWINBURNE, *Poems and Ballads*, 1.ª serie, *Phaedra*: « Come take thy sword and slay . . . . strike, up to the gold », ecc. Pag. 85: « Io voglio che tu mi sii crudele », ecc.: SWINBURNE, ivi: « I do but bid thee be unmerciful », ecc. Pag. 86: « Le mie palpebre mi piagano gli occhi »: ivi: « and mine eyelids prick mine eyes ».

(Comunicazione di P. L. Falzon).

Per la pag. 104, cfr. *Isaia*, VI, 8; p. 142, *Epist. ai Rom.*, XIV, 17, 1.ª ai Corinti, XI, 27, VI, 16, 17, 1.ª ai Tessalon., IV, 7. P. 151, 1.ª ai Corinti, XVI, 6, 8, Giudici, V, 16. P. 193, 2.ª ai Corinti, XI, 18-23; p. 213, Geremia, XXXI, 15, XV, 15, XII, 7, Matteo, II, 18, Ezechiele, XVIII, 31, 1.º dei Re, XIX, 10, e cfr. Ep. ai Rom., XI, 3, Isaia, XLIX, 2, Apocalisse, XVIII, 22-3. Pag. 218: Isaia, LII, 3, XLI, 5, Matteo, III, 3, Ezechiele, XVIII, 31, Epist. ai Rom., VI, 4, Geremia, XXXII, 37, 40. P. 230: 2.ª ai Corinti, XI, 24-27, Ep. ai Rom., VIII, 35-7.

(Comunicazione di Adolfo Tron).

LA NAVE.

. . . *su la cui larga fimbria l'arte del ricamatore greco operò la trasfigurazione delle piante e degli animali come in un sogno visibile . . . . La grande capellatura, che i marinai di lungi avean veduto rosseggiar su la tolda, le scende più giù della cintola ricca, più giù dei lombi potenti, insino al poplite, costretta da una lista purpurea intorno alla fronte imperiale* (p. 84).

LA NEF, 1904. Élémir Bourges.

. . . l'art subtil des brodeurs — qui brodent sur les oreillers et les manches — la semblance de tous les êtres qui rêvent. (Swinburne, *Poèmes et Ballades*, p. 336) . . . les tresses de tes cheveux — étaient comme d'or fin sur ta tête, — (*P. et B.*, p. 337). Nulle ne fut pareille à toi dans cette terre; — les filles qui étaient tes servantes — ceignirent d'un bandeau de pourpre — ton front . . . (*P. et B.*, p. 335).

Basiliola . . . | I cieli sono impuri. Non vedete | sul mio capo uno strano ciel che morde | e arde? (p. 90).

. . . — et sur ta tête un temps étrange brûle et mord; — (*P. et B.*, p. 164).

. . . *mentre le nuvole bevono l'acqua con le lunghe trombe* . . . (p. 95).

Bevon le nubi dal mare con pendule trombe, . . . (Carducci, *Pe 'l Chiarone da Civitavecchia*).

Traba. O figliuolo d'Ema, sino | alla feccia bevuto hai tu la tazza | di stordimento? (p. 107).

. . . tu hai bevuta, *anzi* succiata la feccia della coppa di stordimento (Isaia, 51, 17).

Basiliola . . . . Ecco, ora pongo | la mia cintura vacua di me | in terra; . . . Era più bella | quand'era piena di me . . . (p. 112).

. . . ta ceinture vide de toi et non belle maintenant, — . . . — de ta ceinture amoureuse, pleine de toi et belle, — (*P. et B.*, p. 79).

Traba . . . . dove cuoce la materia | libidinosa occhiuta d'occhi umani | come un sol mostro . . . (p. 113).

. . . et la matière libidineuse qui dort et pique (*P. et B.*, p. 337).

. . . Ella conobbe tutti | gli incesti e i giugnimenti belluini, | le lussurie che mugghiano e che bélano, | le frodi che traviano la semenza, | gli spasmi contro cui gridano l'ossa | (p. 114).

— Elle a semé la douleur et la pestilence dans toute notre maison, — l'amour haï par l'amour, et des unions criminelles, — de sauvages mariages, et des luxures qui bêlent ou mugissent, — et une pâture nuptiale flairée par les bestiaux (*P. et B.*, p. 45).

Marco Gràtico . . . | Non parlar più, non respirare più, | non metter più contro la vita mia | la tua vita, . . . (p. 118).

— Je te prie, ne soupire pas, ne parle pas, ne respire pas; — laisse ta vie s'éteindre . . . (*P. et B.*, p. 77).

. . . Sono sazio di vederti | vivere . . . (p. 118).

— Je voudrais que mon amour pût te tuer; je suis rassasié — de te voir vivre et voudrais bien t'avoir morte — (*P. et B.*, p. 78).

. . . Ah, squassare su le tue | labbra la vita tua, come quell'arco | ne' tuoi pugni, e non tògliertela ma | lasciartela in tormento senza fine, | ma soffocarla senza che si spenga, | ma cangiarla in un male che ti torca | l'anima e non l'estirpi, . . . (p. 119).

. . . — te torturer d'une agonie amoureuse, et secouer — la vie sur tes lèvres, et la laisser là pour te peiner; — étreindre ton âme avec des battements trop doux pour te tuer, — d'intolérables répits, et un mal infini; — rechute et répugnance de ton souffle, . . . (*P. et B.*, p. 78).

. . . | ch'io ti ricordi quando si spandevano | [*I capelli di Basiliola*] sopra me catenato e sibilavano | come l'incendio sparso alla discordia | dei vènti . . . (p. 120).

— Elle rit, et ses mains m'atteignent, ses cheveux s'epandent sur moi et sifflent, — comme une flamme basse sous le vent, abattue . . . (*P. et B.*, p. 224).

| Perchè parli e sorridi come parla | e sorride colei che tiene a giuoco | il lieve ardore acceso nelle vene | d'un fanciullo? . . . (p. 120).

Souriras-tu comme une femme dédaignant — le feu léger allumé dans les veines d'un enfant? — (*P. et B.*, p. 202).

Basiliola. Non t'ho detto ancóra | il mio segreto . . . (p. 121).

As-tu dit tous tes secrets pour la dernière fois? (*P. et B.*, p. 201).

Marco Gratico. Sei tu veramente | quella che ti gridò l'uomo di Dio! | Quando nascesti? Di che latte fosti | nutrita? Come sei senza una ruga | dopo la moltitudine dei tuoi trapassi? Dimmi, ah dimmi il tuo segreto! | (p. 121).

. . . ô sage parmi les femmes, et la plus sage, — Notre-Dame de Peine.

Qui t'a donné ta sagesse? quelles histoires — t'ont piquée; quelles visions t'ont frappée? . . . . . — Quel lait t'a nourrie d'abord de quel sein! — (*P. et B.*, p. 198, 199).

Basiliola. | Saprai, saprai quella che sono. Prima | che le stelle brillassero, era nato | il Dolore, e la Notte senza madre | (p. 122).

Avant que les étoiles fussent faites, ou les cieux, — la douleur était née, et la nuit sans parents, — mère des dieux sans forme ni nom. — (*P. et B.*, p. 128).

. . . Una notte sarà | come sette . . . (p. 160).

. . . — une seule nuit sera comme sept — (*P. et B.*, p. 119).

Il lettore Antimo. Affamata | come la bocca del sepolcro ell'è | (p. 175).

. . . et affamee comme l'est la bouche de la tombe — (*P. et B.*, p. 290).

La Diaconessa. | Siete stati venduti senza prezzo; | senza prezzo sarete riscattati. | L'isole hanno veduto, hanno temuto; | l'estremità dei lidi hanno tremato. | Non trasporta Egli già di luogo in luogo | l'isole come spolvero di màcina? (p. 218).

Voi siete stati venduti senza prezzo, e sarete altresì riscattati senza danari (Isaia, 52, 3). Le isole hanno veduto, ed hanno temuto; le estremità della terra hanno tremato, . . . (I., 41, 5). . . . ecco, egli può trasportar le isole di luogo in luogo, come polvere minuta (I., 40, 15).

Basiliola . . . | Se coniare non potei nell'oro | romano la mia faccia, ebbene, guarda, | io la imprimo nel fuoco (p. 245).

Tes mains moites ouvertes s'étendaient pour saisir — la verdure humide de la vigne, — longtemps avant qu'on frappat sur l'or romain — ta face, Faustine (*P. et B.*, p. 141).

(Comunicazione di Gustavo Botta).

XIV. Fedra. I vv. 425-9: « Fuorchè d'uno O madre implacabile di Teseo » ecc., e i vv. 437 8, sono da confrontare con Svinburne, *Phaedra*: « For of all gods Death only ecc. ». Il v. 751: « Tutto il viso ti pulsa »: ibid.: « My whole face beats ». I vv. 839-42: « Ecco ecco, il toro » ecc.: ibid.: « Lo how the heafer runs » ecc. I vv. 2075-8: « Ma son le mani senza vene » ecc.: ibid.: « For in the vein drawn ashen-coloured palm », ecc.

I vv. 2182-5: « Poi fendimi con tutta La tua forza », ecc.: ibid.: « Think of me as of a thing », ecc.

Vv. 700-7: « Un cratere d'argento A doppia ansa » ecc.: cfr. *Iliade*, trad. Monti, XXIII, 945-51: « Un cratere ampio d'argento » ecc.

(Comunicazione di P. L. Falzon — Malta).

FEDRA.

ETRA. Il fato è un mare senza lidi | ov'Etra sta come una rupe bianca. | (p. 11, 12).	Le Destin est une mer sans rivage et l'âme est un rocher qui demeure; — (Swinburne, *Poèmes et Ballades*, p. 93).
LA SUPPLICE. O Gorgo, ognuno dei mortali parla | in vano, e in vano piange, | e in vano si rallegra; chè l'evento | lo trasmuta e la colpa lo scolora; |	Qui a connu les chemins du Temps — ou les a foulés sous les pieds! — Il n'est pas un tel homme parmi les hommes, — car le hasard l'atteint ou le crime — le change; (*P. et B.*, p. 125).
e nessuno dirà mai ch'egli vide, | e nessuno dirà mai ch'egli seppe, |	Il n'est personne qui dira qu'il a vu, — il n'est personne qui dira qu'il a su — (*P. et B.*, p. 127).
chè su tutte le fronti è diadema | la cecità, nè mai son certi i segni; |	. . . le bandeau de leur front est la cécité; — (*P. et B.*, p. 103).
e gli Immortali foggian per ognuno | un dolor novo e un novo fallo e un novo | supplizio, nè si crollano nell'opra. |	Le destin de l'homme est un fruit rouge de sang, — et les puissants dieux ont leur plénitude — et ne relâchent point les rênes ou le fouet.
O nutrice, e il mio cor teme che un male | ti cresca in queste case, | un catello deforme con obliquo | dente ed occhio irretorto | (p. 24).	. . . . Mais mon esprit est secoué par la crainte — qu'un mal commence, — nouveau-né, ... (*P. et B.*, p. 126).
FEDRA. | Dalla supplice udii | che ognuno dei mortali parla in vano. | Una legge è pei vivi, | una legge è pei morti | (p. 34).	Quand nos larmes commencèrent, — ce fut su jadis et dit; — une loi pour un homme vivant, — et une autre loi pour les morts. — (*P. et B.*, p. 126).
FEDRA. . . . . calda come la bava di quel mare | che ti gettò negli uomini, |	Chaud comme des lambeaux salés de jaune écume — qui changent et s'évaporent des morceaux de bave aride détachés — de la bouche séchée de désir de la mer haletante; — (*P. et B.* p. 15).
. . . | con la macchia del bacio | sopra il tuo collo forte come il collo | della cavalla tessala,	. . . car son col, — baisé de trop près, porte encore une tache pourprée — où le sang meurtri palpite et s'efface; — douce, et mordue doucement, . . . (*P. et B.*, p. 13).

e rempiuta | di sangue come di vino, e involuta | di carne come d'incendio, . . .

. . . et vétu de chair comme de flammes, — (*P. et B.*, p. 15).

| Ti potessi trafiggere | a vena a vena . . . (p. 54).

. . . car ses lèvres le divisent veine à veine (*P. et B.*, p. 20).

. . . pel figlio | di Mirra, per l'insanguinato Adonis, | (p. 55).

Il y a le chevalier Adonis qui fut tué, — avec la chair et le sang . . . (*P. et B.*, p. 20 .

. . . | e sola l'infinita | onda su le mie labbra e su le mie | pàlpebre avessi, e solo sopra me | e intorno a me non vinta | l'invincibile Mare! | (p. 58).

. . . et le Léthé sur mes lèvres comme une rosée, — et répande autour et au-dessus et au-dessous de moi — la profonde ténèbre et l'invincible mer (*P. et B.*, p. 90).

. . . | e sarai tutta gelo | sino al fiore diviso del tuo petto, . . . (p. 71).

. . . — même là où sont les deux fleurs de sa poitrine divisée, — même là où elles se fendent en deux, . . . (*P. et B.*, p. 8).

Tu gridi verso il dio | che non ama il lamento, |

. . . de tous les dieux la Mort seule n'aime pas les dons;
. . . — elle ne veut rien d'autel ni de chant d'autel, — . . . (*P. et B.*, p. 42).

con la tua gola alzata | come la gola della | colomba . . . (p. 73, 74).

. . . la gorge d'une colombe haussée pour chanter — (*P. et B.*, p. 155).

L'AEDO. . . . E il dolore si terse le sue lacrime | e divenne la gioia, | e la morte s'imporporò di sangue | e divenne la vita. | (p. 96).

. . . la peine se fondit en larmes et devint le plaisir; — la mort se rougit de sang et devint la vie — (*P. et B.*, p. 204).

| Io posso quello che non può l'amore | (p. 99).

. . . et moi, — je puis une chose, et une chose que l'amour ne peut: . . . (*P. et B.*, p. 170).

FEDRA. Ah, s'ei premesse | con le sue dita lievi come il fiore | della smilace il frutto della morte | su' miei denti! (p. 100).

Ah Dieu, si le sommeil du bout de ses doigts doux comme des fleurs — voulait écraser le fruit de la mort sur mes lèvres; — (*P. et B.*, p. 21).

Fedra | dà il cipresso all'amore . . . (p. 101).

. . . donnèrent le cyprès à l'amour . . . (*P. et B.*, p. 204).

. . . | Assorto in qualche grande ombra di gloria? | o domato da peso | di súbita stanchezza? . . .

. . . est-ce l'amour ou le sommeil ou l'ombre ou la lumière — qui repose entre tes paupières et tes yeux? (*P. et B.*, p. 107).

FEDRA. Ti preme le pàlpebre, come | il sonno?

IPPOLITO. Tra la vita e il sonno è un breve | istmo che forse non conosci, o uomo | straniero, ove i papaveri son rosei | come le rose . . . (p. 144).

Là où entre le sommeil et la vie n'est qu' un court espace, — (*P. et B.*, p. 107) . . . où les pavots sont doux comme la rose à notre monde, et où la rose rouge est blanche, — (*P. et B.*, p. 97).

O nauta, verso l'Occaso dove il mare è senza rive | navigheremo noi per rivederla . . . (p. 145).

Loin du lointain et sauvage occident doré où la mer est sans rivage, — (*P. et B.*, p. 220).

FEDRA. O voce! O labbra | per la dolcezza, o ciglia | per il pianto! (p. 145).

N'avons-nous pas des lèvres pour l'amour, des yeux pour les larmes, — (*P. et B.*, p. 81).

. . . | e mai mi fosti prossimo al respiro | così come mi pesi | coi grappoli profondi ov'è nascosta | l'aspide ond'io mi muoio, | baciarti non m'ardisco perchè temo | che la mia bocca ti devasti e non | si sazii . . . (p. 146)

Tu as un serpent dans tes cheveux, — dans toutes tes boucles qui se serrent et se mêlent — (*P. et B.*, p. 112). Je ne tente pas de la baiser, de peur que ma lèvre — l'accable plus durement qu' une respiration haletante, — (*P. et B.*, p. 110).

. . . | ma l'infinito cuore è solo il luogo | dell'infinito strazio. | Fasciami il viso con i miei capelli | se tu lo temi, e chìnati una volta | e baciami per entro l'intrecciato | fuoco . . . (p. 151).

. . . dans l'esprit infini il y a place — pour les battements d'une peine infinie. (*P. et B.*, p. 116) . . . — étreins mes cheveux étroitement et baise-moi à travers eux; — (*P. et B.*, p. 134).

. . . Ora la figlia del Re d'isole | ti parla, che parlò con strani vènti, | che sa le vie dell'acque, | che conosce i segreti delle stelle | (p. 153).

J'ai connu les chemins de la mer, — tous les chemins périlleux; des étranges vents ont parlé avec moi, — et les langues des étranges jours. — . . . — j'ai contemplé, là-haut, — le chemin des étoiles . . . (*P. et B.*, p. 127, 128).

. . . Le figlie | di Pasifàe ben sanno | darè il mirto alla morte | (p. 155).

. . . donnèrent le cyprès à l'amour, ma Dolores, — le myrte à la mort (*P. et B.*, p. 204).

. . . Ti attossica | il mio soffio? Son tutta violacea | d'ambascia? (p. 162).

. . . car je deviendrai un poison si je vis. — Mes joues ne sont-elles pas verdâtres, mon corps pâle, — et mon haleine comme celle d'un homme qui meurt empoisonné? — (*P. et B.*, p. 38).

. . . Gorgo, | non cercar di scoprire | dove la terra è cava | sotto la terra . . . (p. 167).

— Vis comme l'hirondelle; — ne cherche pas à pénétrer — où la terre est creuse — sous la terre (*P. et B.*, p. 131).

| Quale il fuoco nell'istmo, tra i due mari, | che incenerisce l'erbe sino ai labbri | del lido, e cresce sotto il vento

— Tel un grand feu sur quelque étroite langue de terre — entre deux baies turbulentes de mer humide, —

e rugge, | tal m'arde l'odio tra la morte e l'onta | (p. 172).

qui brûle l'erbe jusqu'à chaque lèvre de grève, — et s'accroît, se renforce au souffle du vent, — ainsi brûlait mon ame en moi entre ciel et terre. — (*P. et B.*, p. 265).

Teseo. | Strapparti debbo di fra i denti il rosso | brandello che tu serri? (p. 175).

. . . ôte ton rouge plaisir des dents de la douleur, — . . . (*P. et B.*, p. 134).

Fedra . . . Il tristo amore, | fatto ma nìa dal dubitoso volto, | ch'estorcere tentava di fra i denti | della colpa il brandello del piacere, | . . . (p. 210).

Non, tue-moi maintenant; non, car je veux être tuée; — ôte ton rouge plaisir des dents de la douleur, — (*P. et B.*, p. 134).

L'aedo . . . | il vino e il miele, il balsamo e il levame, | i sogni e le speranze | (p. 96).

. . . — le vin et le miel, le baume et le levain — les rêves ravis haut et les espoirs tombés bas! (*P. et B.*, p. 65).

(Comunicazione di Gustavo Botta).

XV. Forse che sì forse che no.

1. Alcuni particolari di quel periodo dell'esistenza di Tarsis e Cambiaso che è immediatamente anteriore all'azione del romanzo, trovano riscontro in passi autobiografici di scritti dell'esploratore inglese A. Henry Savage-Landor e in note sull'opera di lui pubblicate da annuari e riviste:

Forse che sì forse che no.

Insieme avevano intrapreso un lungo viaggio di anni nell'Estremo Oriente, attraversato la Corea, la China, la Mongolia; . . . poi per le Filippine, per l'arcipelago di Sulu, per l'Australia compiuto il periplo delle isole nello stretto di Torres . . .; poi . . . per l'India, per l'Arabia, raggiunto l'Egitto (p. 72).

Landor, A. Henry Savage, . . . esplorer, . . . Travelled in the East several years in . . . China, Corea, South Mongolia, . . . India, . . . also . . . in Australia . . . and Africa . . . During a cruise in the Philippine Islands and the Sulu Archipelago some 400 islands were visited (*Who's, who*, 1909). Cfr. *Bulletin de la Societé de geographie de Marseille*, tome XXXII, no. 1, 1er trim., 1908, pp. 12-13.

Avevano fatto la pelle al freddo e al caldo, usando abiti leggeri tanto sopra le aspre nevi coreane quanto sotto le fiamme tropicali di Mindanao (p. 73).

Je n'ai jamais non plus employé de casque, ni d'abits à coupe spéciale pour explorateurs ou coloniaux . . . Ainsi, j'ai traversé l'Afrique comme du reste j'avais traversé précedémment l'Asie, dans un simple complet, comme j'en revêts à Paris ou à Londres et . . . avec un chapeau de paille canotier (*A travers la plus large Afrique*, conference de M. Henry Savage-Landor, in *Bull. de la Soc. de geogr. de Marseille*, no. cit., p. 17).

Avevano sopportato quattro giorni di digiuno con un cammino quatriduano di centotrenta miglia nell'Altai deserto (p. 73).

Cfr. A. H. Savage-Landor, *In the Forbidden Land,* London, Heinemann, 1898, vol. II, pp. 90-92.

. . . percorso in trentadue ore circa ottanta miglia a piedi, nell'isola di Negros, per raggiungere in tempo su la costa una lancia spagnuola . . . (p. 73).

I eventually reached Palupandan, having walked 75 miles across Negros, in 36 hours, including halts (some 6 altogether) . . . I arrived in plenty of time to catch the spanish launch *Moleno* (A. H. Savage-Landor, *The Gems of the East,* London, Macmillan, 1904, vol. II, p. 275).

D'avventura in avventura, di lotta in lotta, avevano acquistato la destrezza che moltiplica le forze con la sagacia nell'adoperarle, soccorsa dalla scienza anatomica del corpo animale . . . Uno di loro in un tempio indico aveva potuto alzare una gravissima pietra, sol per un certo suo modo di equilibrarla (p. 73).

At Debi Dhura *(tempio indico)* between the two swings and near a quadrangular stone wall some four or five feet high, lay a big natural ball of granite, called « Chelàs » . . . They say that . . . not an human being can lift it up and deposite it on the wall . . . Although, according to the priests the stone weighed 4000 lbs., its actual weight was not more than 350 lbs., only it was difficult to get hold of it, and it was well nigh impossible to do so by sheer strength. But when brute strength fails, ruse is often easily successful, and so, being somewat versed in the laws of leverage, balance and impetus, I succeeded, much to the amazement of everybody, in placing that stone upon the wall (A. H. S.-L., *Tibet and Nepal,* London, A. and C. Black, 1905, p. 17).

Il medesimo aveva reso le sue mani tanto pieghevoli che, essendo incatenato in Luzon, era riuscito a farle scorrere per gli anelli di ferro . . . (p. 73).

Thanks to the extremely supple nature of my hands, I succeeded in drawing the right hand out of my handcuffs . . In the meanwhile, protected by the darkness of the stormy night, I had succeeded in replacing my hand inside the iron handcuff (A. H. S.-L., *In the Forbidden Land,* London, Heinemann, 1898, vol. II, pp. 155-156).

. . . sazii di stampare la volontà e il calcagno sulle dure vie terrestri . . . (p. 74) . . . I due compagni avevano vissuto lunghi e lunghi giorni assorti . . . in un sogno d'avventure celesti.

M. Savage-Landor n'est pas seulement un illustre explorateur, mais aussi . . . un ingenieux inventeur. Il vient en effet d'immaginer à Paris un areoplane . . . Les continents n'ayant plus de se-

Tornati in patria . . . avevano costruito apparecchi . . . dedàlei . . . (pp. 76-77).

cret pour lui, il rève de conquerir les airs (*Bulletin de la Societe de geogr. de Marseille,* no. cit., pp. 13-14).

Egli non aveva fatto tanto sforzo quando in Luzon, stretto dalle catene e infiacchito dal digiuno, s'era proposto di fissare i suoi carnefici senza batter ciglio (p. 448).

Cfr. A. HENRY SAVAGE-LANDOR, *In the Forbidden Land,* vol. II, pp. 141-150.

XVI. FORSE CHE SÌ FORSE CHE NO.

2. Al Landor *(The Gems of the East)* il D'A. deve anche le cognizioni sui « Juramentados » e sull'isola di Mindanao, da lui attribuite a Tarsis:

Un giorno, nell'isola di Sulu, egli e il suo compagno erano a cavallo con una torma di cavalieri americani. Ed ecco, di lontano videro avanzarsi verso di loro un uomo vestito di bianco, che brandiva un lungo coltello scintillante. Era uno di quei fanatici maomettani che gli Spagnuoli chiamano « Juramentados », missionarii selvaggi che vengono a traverso l'Asia partendosi dall'Arabia, dal Bokhara, dal Turkestan, valicando tutta l'India a piedi . . . invasati di passione feroce . . . E colui s'avanzava . . . incontro ai cavalieri, col suo coltello in pugno, con in cuore la sua volontà di uccidere. Una scarica di piombo lo investì. Non cadde, ma continuò ad avanzare verso la vittima . . . Una palla colpì il demente nel cranio raso. Prima di cadere egli scagliò il coltello contro il designato (*Forse che sì* ecc., p. 153).

These « Juramentados » show a good deal of grit, and I have known of one man actually attaching an entire troop of cavalry, while every soldier was firing at him . . . (vol. I, p. 238).

Mahommedan missionaries are found in the most remote parts of the Sulu Archipelago, Mahommedan priests from Arabia, from Asia Minor, from Afganistan and even from so distant a country as Bokhara. These countries traversed for some thousand miles on foot . . . (vol. I, p. 276).

Egli era entrato nella più misteriosa regione del suo viaggio umano, in una specie d'ombra venefica che gli ricordava quella smisurata foresta scoperta da lui e dal suo compagno nell'interno dell'isola di Mindanao; (p. 208)

We were marching in the immense unexplored forest in the interior of Mindanao Island — virgin as far as Europeans were concerned (vol. II, p. 221).

dove vive nella tenebra verde fra l'intrico delle liane una tribù dalla pelle più bianca della camelia bianca e dai grandi occhi più neri del nero velluto, (p. 208)

My carriers had told me that the Mansakas of the forest were an absolutely white tribe . . . (vol. II, p. 221). They were indeed as white, . . . whiter than Europeans. It was the ivory

white of Latin races and not the pinky complexion of Anglo-Saxons . . . It was due to these people living in the dark forest . . . and being seldom exposed to the light of the sun (vol. II, p. 222).

fabbricando le sue case come nidi d'uccelli, (p. 209)	Their houses were on enormously high stilts (vol. II, p. 221).
scivolando nel fogliame come i cigni nell'acqua (p. 209).	. . . there was much in the general appearance of these white folks to remind one of birds . . . As they seemed to spend much time up trees, they moved Just like birds, wihth extraordinary lightness and quickness . . . They would squeeze, untouched, through thorny places . . . they had a most graceful spring in their long steps. (vol. II, p. 224).
Rivedeva il pallore spettrale di quegli indimenticabili esseri . . . (p. 290).	. . . The women had sentimental faces — very white — almost like wax . . . (vol. II, p. 224).
. . . il fascino di quegli occhi notturni . . . quella oscurità arborea illuminata da quei magnetici sguardi (p. 209).	. . . When young they were beautiful people with eyes of warm and most magnetic deep brown (vol. II, p. 223).

Il lamento di Filomela che, un giorno prima di uccidersi, Vana, alla vista d'un reduce stormo di rondini, rievoca qual voce espressiva della sua chiusa disperazione (p. 383), è traduzione di versi e frammenti di versi scelti qua e là nell'*Itylus* dello Swinburne e contaminati dal D'A. d'una reminiscenza dantesca nell'immagine della « foglia », che è « foglia » senz'alcuna determinazione specifica nell'originale inglese e diviene « foglia appena nata » nel testo italiano. — Dalla stessa lirica è tolto il ritornello della cantilena che Vana improvvisa per la sorellina sotto il Leccione, nel giardino di Volterra.

Dello Swinburne *(A Ballad of Death)* sono anche le parole evocate nella fantasia del narratore dalla bocca dipinta della cretese amica di Roger Nede (p. 83).

Con luoghi del *Chastelard* swinburniano son poi da confrontare alcune frasi e immagini del romanzo:

Forse che si forse che no.	*Chastelard.*
. . . E si presero per mano, trascolorati, . . . come per entrare nella casa della loro unica anima o delle loro ombre congiunte (p. 23).	That our two souls might close and be one twain — Or a twain one, . . . (atto III, sc. IV).

. . . Ma, . . . nell'aria il suo sangue prima di lui sentì che non era quella (p. 139).	. . . Lo, here she comes — For the blood leaps . . . (atto V, sc. II).
. . . Dimenticati d'ogni carezza . . . perchè . . . non ci toccheremo neppure con lo sguardo, . . . (p. 297).	. . . Now never . . . — Shall we twain love together any more — . . . . . . — Nor each kiss other only with the eyes — . . . (atto IV, sc. I).
. . . E sentiva che, per tenerla ancora una volta fra le sue braccia, avrebbe mille volte tradito la sua propria anima e gittato leggermente il resto . . . (p. 345).	. . . Now, if God would, — . . . he might take pity . . . — To give me three clear hours, and then red hell — Snare me for ever: . . . — I must die next (atto III, sc. II). . . . I do think — He would have given his body to be slain, — Having embraced my body . . . (atto III, sc. III). . . . men would dance to death — As to a music, and lie laughing down — In the grave and take their funerals for their feasts, — To get one kiss of me (atto IV, sc. IV).

3. L'idea che induce per la prima volta nell'animo di Vana, una notte, a Volterra, la tentazione del suicidio (p. 171) ha un precedente nell'idea che determina a togliersi la vita il commediante Chevalier nell'*Histoire Comique* d'Anatole France.

4. La « visione allucinante dell'amore su la ruina » che affascina Isabella dinanzi alla Reggia di Mantova (p. 19) è reminiscenza del *Love among the Ruins* di Sir Edward Burne-Jones.

5. L'immagine a p. 168: « quegli occhi . . . quasi torvi talvolta, come gli occhi del divino Infante che a un tratto scorge l'ombra della Croce trastullandosi nella bottega del legnaiuolo di Nazaret », immagine che non trova preciso riscontro nella Scrittura, è sorta forse dal confuso ricordo di due quadri preraffaelliti: *Christ in the house of his Parents* di J. E. Millais e *The Shade of Death* di W. Holman Hunt.

(Comunicazione di Giulia Celenza — Arezzo).

Pag. 137: « Nuvole passavano come criniere in cui s'impigliassero stelle ». Cfr. Tennyson, *Locksley Hall:* « Many a night I saw the Pleiads, rising thro' the mellow shade, Glitter like a swarm of fire-flies tangled in a silver braid ».

(Comunicazione di P. L. Falzon — Malta).

B. C.

AGGIUNTE

AGLI APPUNTI BIBLIOGRAFICI

INTORNO AGLI SCRITTORI ITALIANI, DEI QUALI SI È DISCORSO NELLE *NOTE* INSERITE NELLE PRIME DODICI ANNATE DELLA *CRITICA*

I. GIOSUE CARDUCCI (VIII, 422).

Delle *Opere* del C. è stata compiuta in venti voll. l'edizione, iniziata dall'autore stesso, presso il Zanichelli.

E in corso l'edizione popolare, con comenti.

Una nuova edizione è stata cominciata presso lo stesso editore, in venti volumi in 16°, di circa quattrocento pagine ciascuno.

Dell'Epistolario del C. sono usciti due volumi: *Lettere di G. C. MDCCCLIII-MCMVI*, vol. I, a cura di A. Dallolio e G. Mazzoni, Bologna, Zanichelli, 1911; vol. II, *Lettere alla famiglia e a Severino Ferrari* (ivi, 1913).

Poesie di G. C. (dall'edizione fiorentina del 1874), Firenze, Barbèra, 1874.

Sui manoscritti lasciati dal C. si veda la relazione al Sindaco di Bologna della commissione incaricata di esaminarla: in *Giornale d'Italia*, 27 settembre 1911.

Lettere e pagine sparsamente pubblicate: M. VALGIMIGLI, *La cantina di Gigio*, con lettere del C., in *Luceria*, I (1910), nn. 5-6; — A. LUMBROSO, *Miscellanea carducciana*, Bologna, 1911: parecchi brevi scritti inediti; — E. SCARFOGLIO, *Il libro di Don Chisciotte*, nuova (3ª ed.) edizione riveduta dall'autore con una prefaz. e docum. ined., Firenze, Quattrini, 1911: lettere del C. al Sommaruga; — N. RODOLICO, *Nei primi giorni del 1862*, frammento inedito di poesia carducciana, nel *Marzocco*, XVI, n. 1, 1 genn. 1911; — Lettera inedita al fr. Francesco Donati, da Pian Castagnaio, 8 settembre 1855, comunicata da G. PICCIOLA, in *Rivista di Roma*, marzo 1911, pp. 85-7; — Due lettere inedite del C. al ministro Codronchi, nella *Rivista di Roma*, luglio-agosto 1911; — A. LUMBROSO, *Alcune lettere ined. del C.*, in *Tribuna* di Roma, 16 novembre 1911; — A. D'ANCONA, *Dal mio carteggio*, Pisa, Mariotti, 1912: alcune lettere del C.; — A. LUMBROSO, *Due terzine di G. C.*, in *Rivista di Roma*, N. S., II, 8 (1912); — BICE BORALEVI, *Eugenio Camerini e G. C.*, Livorno, tip. De-

batte, 1913: contiene sei lettere del C. al Camerini. — Un discorso inedito del C. per il Suffragio universale (1880), nel *Resto del carlino*, 6 gennaio 1911.

Traduzioni: 1. *VIII carmina Josue Carducci in latinum convertit et adnotationibus instruxit* ADULPHUS GANDIGLIO, Bononiae, apud Zanichelli bibliopolam, an. MDCCCCXI; — 2. *Oeuvres poétiques de G. C., choisies et commentées par G. Mazzoni et G. Picciola*, trad. française par A. LAVA, Paris, Delagrave, 1910 (cfr. *Bulletin italien* de Bordeaux, XI, 80-3); — 3. *Neuf poésies de G. C. trad. en prose française par* ERMINIO BONINO, Palerme, Reber, 1911; — 4. MARY HOLLAND, *Poems of G. C. translated*, London, F. Unwin, 1907; — 5. B. JACOBSON, *Ausgewählte Gedichte von G. C.*, Leipzig, Insel Verlag, 1907; — 6. E. L. BRECKERSTETT, *Carducci. A selection of his Poems, with Verse translations, Notes and Three Introductory Essays* (London, Longmans, Green a. C., 1913).

Studii complessivi sull'opera del C.:

1. A. JEANROY, *G. C., l'homme et le poète*, Paris, Champion, 1911 (cfr. *Critica*, IX, 211-2).
2. T. PARODI, *La poesia di G. C.*, in *La Cultura* di Roma, a. XXX (1911), nn. 19 e sgg.
3. E. THOVEZ, *Il pastore, il gregge e la zampogna*: di questo libro si è pubblicata una nuova edizione, Napoli, Ricciardi, 1911, con l'aggiunta di un capitolo polemico.
4. G. P. LUCINI, *G. C.*, Varese, Nicola, 1912.

Non è il caso di annoverare tra gli studi, propriamente detti, sul C. l'opera di FR. ENOTRIO LADENARDA [prof. Andrea Lo Forte Randi], *G. C.* (già ricordata in *Critica*, VIII, 425), della quale è uscito il vol. II, « con una lettera di Paolo Heyse », Palermo, Pedone Lauriel, 1912; seguito da un volume: *Feticisti carduccini*, « con lettere di Mario Rapisardi e Pierre Gauthiez », ivi, 1912. In quest'ultimo, l'A. vitupera nel modo più pazzesco coloro che non hanno ammirato l'opera sua; tra i quali altresì il sottoscritto, che pur aveva ricevuto il 2.o vol. con la seguente dedica: « *All'alto intelletto di B. C., con preghiera di parlar di questo e del primo volume nella sua* Critica, *anche dicendone tutto il male che ne pensa, rispettosamente l'A.* », e dell'opera aveva detto, di sfuggita, non tutto il male, ma solo una piccola parte del male che ne pensava. — Si prenda nota che PAUL HEYSE protestò contro l'abuso fatto di un brano di una sua lettera privata, divenuto prefazione al 2.o vol. del sig. Lo Forte Randi: la protesta pubblicata nelle *Münchener neueste Nachrichten*, è riferita nel *Giornale d'Italia*, 27 dicembre 1910.

Un altro volume, che si spaccia per una difesa del C., basti qui menzionare: E. ROMAGNOLI, *Polemica carducciana*, Firenze, Quattrini, 1911. Il R. vi raccoglie e comenta scritti suoi e di suoi amici, pubblicati quasi tutti in un giornale che s'intitolava le *Cronache letterarie* e si pubblicava in Firenze tra il 1910 e il 1911, e in una rivista intitolata *Acropoli*, che si pubblicava anche in Firenze in quel tempo e della quale uscirono pochi fascicoli. Giornale e rivista, che procurarono di darsi una *vivendi rationem* col fingere non so quale furente apologia del Carducci, che veramente non aveva bisogno *defensoribus istis*.

Studii varii in libri ed opuscoli:

1. La già indicata *Miscellanea carducciana* di A. LUMBROSO, con prefaz. di B. Croce, Bologna, Zanichelli, 1911. Ricchissima raccolta di scritti e documenti intorno al C., divisa in: I. *Ricordi familiari*. II. *C. intimo*. III. *Lettere, scritti carducciani e notizie sulle opere del poeta*. IV. *Il cristianesimo e il paganesimo in G. C.* V. *Dalla recente polemica carducciana*. VI. *I tre editori del C.*
2. Il *Ça ira di G. C.*, commentato dal prof. Ferruccio Bernini, 2ª ediz., Bologna, Treves, 1907; 3ª ediz., Torino, Paravia, 1910.
3. MARGHERITA AZZOLINI, *G. C. und die deutsche Literatur*, Tübingen, Mohr, 1910 (in *Sprache und Dichtung, Forschungen*).
4. A. NICCOLAI, *Appunti carducciani*, Pisa, tip. Valenti, 1910.
5. R. ORTIZ, *Della figurazione storica del Medioevo italiano nella poesia di G. C.*, Napoli, Pierro, 1910.
6. A. ΤΥΠΑΛΔΟU-ΜΠΑΣΙΑ, Ιωσίας Καρδούτσης καὶ ἑλληνικαὶ ἀνοίξεις μέτα προλόγου ὑπὸ Σπυρ. π. Λάμπρου (G. C. e le « Primavere elleniche »), Atene, 1910.
7. R. BALDI, *C. e Baudelaire*, Cava dei Tirreni, tip. De Mauro, 1910.
8. R. SERRA, *Scritti critici*, Firenze, Quattrini, 1911; ved. l'ultimo dei tre saggi.
9. A. GRILLI, *Idee e ritmi d'amore nella poesia carducciana*, Ancona, Puccini, 1911.
10. G. PIEROTTI, *Il discorso di G. C. per la morte di G. Garibaldi*, Viterbo, tip. Minisse e Borghesi, 1911.
11. M. SAMMARTINO, *Alle fonti del Clitumno*, note, con pref. di L. Gamberale, Agnone, tip. Sammartino-Ricci, 1911.
12. A. TOSTI, *Nemesi carducciana*, Roma, Soc. editr. naz., 1911.
13. A. CHIAPPELLI, *Il C. e le regioni d'Italia* (in *Pagine di critica letteraria*, Firenze, Lemonnier, 1911, pp. 262-6).
14. G. RABIZZANI, *G. C.* (in *Pagine di critica letteraria*, Pistoia, Pagnini, 1911, pp. 7-36).
15. A. MOZZINELLI, *Giulio Uberti e un pensiero critico di G. C.*, Modena, Formiggini, 1911.
16. M. MURET, *G. C.*, nel vol. *Les contemporains étrangers*, Paris, Fontemoing, 1912.
17. D. FERRARI, *Saggio d'interpretazione delle Odi barbare di G. C.*, terza edizione, Cremona, tip. Fezzi, 1912.
18. A. GIUBBINI, *Victor Hugo e G. C. come poeti della storia*, Perugia, Guerra, 1912 (cfr. *Rass. bibliogr. d. lett. ital.*, XX, 259-61).
19. V. SCHILIRÒ, *La credenza carducciana e suo valore*, studio critico, Bronte, tip. sociale, 1912.
20. *Discorso pronunziato a Courmayeur dall'on.* RATTONE *il 9 settembre 1912 per l'inaugurazione del monumento al C.*, Aosta, tip. Margueretaz, 1912.
21. E. AGRIZZI, *La religione, i ricordi e la donna nella poesia del Manzoni e del C.*, Padova, Draghi, 1912.

22. G. Zuccarini, *La riotta dei Proci* (?): *per l'integrità morale, letteraria e politica di G. C.*, Cupra-Montana, 1912.
23. C. Berardi, *La poesia di G. C.*, Cagliari, Boi, 1912.
24. A. Dalgas, *La rivoluzione francese e i Bonaparte nella poesia di G. C.*, Roma, la Rivista di Roma, 1912.
25. C. Pellegrini, *Nota carducciana* (a proposito di alcune strofe dell'ode *Alle fonti del Clitumno*), Barga, tip. Bertagni, 1912.
26. A. Altobelli, *Ricordi carducciani*, Ancona, Puccini, 1912.
27. G. Perticone, *L'opera di G. C.*, Catania, Giannotta, 1912.
28. P. Papa, *G. C.*, discorso, Arezzo, tip. Sinatti, 1913.
29. L. M. Capelli, *Dizionarietto carducciano*, commento ritmico e storico di tutte le Odi barbare, Livorno, Giusti, 1911.
30. A. Allan, *Dizionario delle voci delle forme e dei versi notevoli contenuti nelle Odi barbare e in Rime e ritmi di G. C.*, Pavia, Mattei, 1913.
31. E. Liguori e A. Pelli, *Dizionario carducciano*, *Repertorio alfabetico-critico e ragionato utile alla intelligenza di tutte le poesie di G. C.* (Firenze, Barbèra, 1913).
32. G. Damiani, *Henri Auguste Barbier e G. C.* (Bologna, Stab. tipogr. emiliano, 1913).
33. Angelo Tinò, *Il « Ça ira » di G. C.*, *con interpetrazione critica sulla scorta delle fonti*, Bologna, Zanichelli, 1913.
34. Vittore Vittori, *Scuola carducciana*, Palermo, tip. Vena, 1913.

Articoli di giornali e riviste:

1. *Trofeos*, rivista che si pubblica a Bogota, n. 10-11, 10 giugno 1907: scritti sul C. di Antonio Gomez Restrepo, B. Sanin Cano, R. Blanco Fombona, e traduz. spagnuole di molte poesie del C.
2. E. A. Tribe, *J. C.*, nel *Notting Hill School Magazine* (Londra), n. 24, marzo 1908, con trad. inglesi in versi.
3. P. Rossi, *Per una fonte dell'ode Piemonte*, in *Atti e memorie dell'Accad. di Verona*, vol. LXXXV, 1910.
4. F. Ermini, *Le feste sul Clitumno e la gloria di G. C.*; L. Pietrobono, *Carducciana*, commento all'ode *Nel chiostro del santo*, in *Roma letteraria*, XVIII (1910), n. 11.
5. G. Bon, *Aleardiana*, nel *Fanfulla della domenica*, 27 novembre 1910 (relazioni personali del C. con l'Aleardi).
6. E. Cecchi, *La coda di C.*, nella *Tribuna*, 14 dicembre 1910.
7. P. Heyse, *G. C.*, nella *Münchener neueste Nachrichten*, 21 dicembre 1910.
8. C. Lelli, *Il Prometeo del Goethe e il Satana del C.*, nella *Rivista di Roma*, 5 dicembre 1910.
9. L. Corrado, *Dalle fonti del Clitumno alla Chiesa di Polenta*, nella *Rivista d'Italia*, del novembre 1910.
10. A. Scolari, *Note e appunti alla Faida di comune di G. C.*, ivi, dicembre 1910.

11. E. Brambilla-N. Rodolico, *A proposito di frammenti di poesia carducciana*, nel *Marzocco*, a. XVI, n. 3, 15 gennaio 1911.
12. Lo Zotico (N. Colaianni), *Calunnie monarchiche per giustificare la diserzione di G. C.*, in *Rivista popolare*, XVII, n. 1, 15 gennaio 1911.
13. A. Gandiglio, *Note di metrica barbara carducciana*, in *Atene e Roma*, XIV, n. 145-6, gennaio-febbraio 1911.
14. E. Lamma, *Ricordando il C. nel quarto anniversario della sua morte*, in *Natura ed arte*, febbraio 1911.
15. A. Lumbroso, *Di alcune fonti francesi del C.*, nella *Rivista di Roma*, a. XV, f. 4-5, febbraio 1911.
16. A. Albertazzi, *Opinioni e modi del C.*, in *Giornale d'Italia*, 21 febbraio 1911.
17. A. Dalgas, *Ripose o no C. amore alla Versilia?*, in *Rivista di Roma*, marzo 1911.
18. G. Quarantotto, *Spunti e reminiscenze classiche nella poesia del C.*, in *Pagine istriane*, febbraio-marzo 1911.
19. E. Cecchi, *C., D'Annunzio e Scarfoglio*, nella *Tribuna*, del 17 marzo 1911.
20. G. Rabizzani, *Un libro francese sul C.*, nel *Marzocco*, 19 marzo 1911.
21. G. Zanichelli, *Il triste presentimento di G. C.*, in *Giornale d'Italia*, 25 marzo 1911.
22. I. Sanesi, *Per il C., per l'arte e per la critica*, nella *Nuova antologia*, 1 aprile 1911.
23. R. S. [Renato Serra], *L'amore nella poesia del C.*, nel *Cittadino* di Cesena, 9 aprile 1911.
24. A. Lumbroso, *Il primo libro di G. C.*, nella *Tribuna*, 15 aprile 1911.
25. Sfinge (E. Codronchi), *C. mondano*, in *Giornale d'Italia*, 3 maggio 1911.
26. A. Messeri, *G. C. un plagiario?* (a propos. di un giudizio di B. Croce), nel *Giornale del mattino*, di Bologna, 11 e 26 maggio 1911.
27. E. N. Baragiola, *Eine Studie über C.s Beziehungen zur deutschen Literatur*, nella *Neue Zürcher Zeitung*, nn. 137 9, 18-20 maggio 1911. Nel n. 106, 6 maggio, due poesie del C., « Vignetta » e « Ballata dolorosa », trad. in versi dalla B.
28. A. Pellizzari, *G. C. e Giuseppe Chiarini*, nel *Fanfulla della domenica*, 11 e 18 giugno 1911.
29. E. Cecchi, *Lettere del C.*, nella *Tribuna*, 10 giugno 1911.
30. E. G. Parodi, *L'epistolario di G. C.*, nel *Marzocco*, 2 luglio 1911.
31. G. Papini, *C. in cattive mani*, in *La voce*, III, n. 28, 13 luglio 1911.
32. E. G. Parodi, *Polemiche carducciane*, nel *Marzocco*, XVI, n. 29, 16 luglio 1911.
33. Amy A. Bernardy, *Per la casa del C. a Valdicastello*, in *Giornale d'Italia*, 19 luglio 1911.
34. V. Crescini, *Postilla carducciana*, in *Fanfulla della domenica*, 30 luglio 1911.

35. G. D'ANNUNZIO, *Le faville del Maglio* (ricordo del C.), nel *Corriere della sera*, 30 luglio 1911.
36. G. PASCOLI, *Dante e C.*, in *Rivista di Roma*, luglio-agosto 1911.
37. G. P. LUCINI, *C. Dossi e G. C.*, nel *Resto del carlino*, 9 agosto 1911.
38. G. A. ANDRIULLI, *La casa dove nacque il C.*, in *Il secolo* di Milano, 10 agosto 1911.
39. ANTONIO SCOLARI, *Noterelle carducciane*, nel *Fanfulla della domenica*, XXXIII, n. 37, 10 settembre 1911.
40. S. SLATAPER, *E i cipressi di San Guido?*, in *La voce*, a. III, n. 40, 5 ottobre 1911.
41. G. BERTONI, *G. C. e la critica francese*, in *Rivista d'Italia*, 15 novembre 1911.
42. A. GANDIGLIO, *Questioncelle d'interpretazione carducciana*, in *Rivista d'Italia*, 15 dicembre 1911.
43. M. ANGÉ-CHIQUET, *L'évolution de G. C.*, nella *Revue des Pyrenées*, XXIII (1911), a propos. del libro del Jeanroy.
44. G. MAUGAIN, *G. C. et la France*, negli *Annales de l'université de Grenoble*, XXXIII, 3.
45. L. VISCHI, nelle *Cronache letterarie*, 7 gennaio 1912, ristampa gli articoli del Fogazzaro (già pubblicati nel *Giornale della provincia di Vicenza*) intorno all'*Ode per Eugenio Napoleone.*
46. C. DE LOLLIS, *Appunti sulla lingua poetica del C.*, in *La cultura*, XXXI, n. 7, 1 aprile 1912.
47. O. BACCI, *Di alcuni confronti tra il Manzoni e il C.*, nel *Fanfulla della domenica*, XXXIV, n. 18, 5 maggio 1912.
48. L. VISCHI, *Divagazioni carducciane*, nel *Fanfulla della domenica*, XXXVI, n. 19, 12 maggio 1912.
49. F. STERNBERG, *Giusti e C.*, nella *Rivista di Roma*, 1912, II, 6.
50. A. GANDIGLIO, *Di alcuni versi delle Odi barbare, che non tornano*, in *Rivista d'Italia*, 15 luglio 1912.
51. F. STERNBERG, *Ancora del Platen e del C.*, in *Rivista di Roma*, a. XVI, n. 1-4, 10 luglio-25 agosto 1912.
52. E. GERUNZI, *Roma nella poesia di G. C.*, nella *Roma letteraria*, 1912.
53. A. GANDIGLIO, *I metri barbari del C.*, in *Atene e Roma*, XV, n. 167-8, novembre-dicembre 1912.
54. G. SURRA, *Impronte giustiane nella poesia di G. C.*, in *Giorn. stor. d. lett. ital.*, LXI, 59-76.
55. A. JEANROY, *C. et la Renaissance italienne*, Étude sur les sources du quatrième Discours *Dello svolgimento* ecc., nel *Bulletin italien*, di Bordeaux, t. XII-XIII, 1912-3.
56. G. NICCOLAI-LAZZERINI, *La poesia di G. C. all'anno MDCCCLXI in una sconosciuta redazione pistoiese*, nel *Bollettino storico pistoiese*, XIV, 4.
57. S. AIELLO, *Due luoghi chiari e due mai chiari nella lirica carducciana*, nell'*Alessandro Manzoni* di Castellammare di Stabia: cfr. *Giorn. stor. d. lett. ital.*, LVII, 461.

58. G. P. Lucini, *C. e Dossi*, nel *Resto del carlino*, 16 febbraio 1913: ivi anche, una serie di *dediche-giudizi inediti* del C.
59. R. Renier, *Un amico del C.*, nel *Fanfulla della domenica*, XXXV, 9 10, 2 e 9 marzo 1913.
60. V. Fontana, *G. C. e gli amici suoi di Treviso*, in *L'Ateneo trevigiano*, 22 febbraio 1913.
61. Recensioni di varii libri concernenti il C., in *Giorn. stor. d. lett. ital.*, LVII, 144-8, 414-5.
62. G. Petraglione, *Impronte del Giusti nel C.* (a proposito dello scritto del Surra), nella *Rass. bibl. d. lett. ital.*, XXI, 127-8.
63. Luigi Mannucci, *Piccole fonti carducciane*, nel *Fanf. d. dom.*, XXXV, n. 17, 11 maggio 1913; *Nuove piccole fonti c.*, ivi, n. 27, 6 luglio 1913; *Terze p. f. c.*, ivi, n. 32; e cfr. nello stesso giornale noterelle di E. Elisei, A. Ottolini, A. Segrè; nei nn. 35, 42 e 48.
64. Ernest H. Wilkins, *The poetry of C.*, nella *Hamherst Graduates Quarterly*, Chicago, 1913.
65. G. B. Menegazzi, *San Francesco e l'Umbria in un sonetto del C.*, nel *Fanf. d. dom.*, XXXV, n. 47, 23 novembre 1913.
66. E. C. Parodi, *Lettere del C.*, nel *Marzocco*, 21 dicembre 1913.

II. Antonio Fogazzaro (v. *Critica*, IX, 257).

Sul F., oltre la nuova ediz. del libro di S. Rumor, *A. F.: la sua vita, le sue opere, i suoi critici*, ediz. rifatta ed accresciuta (Milano, Baldini Castoldi, 1912), è da notare anzitutto l'ottima monografia di:

Eugenio Donadoni, *A. F.*, Napoli, Perrella, 1913.

Le commemorazioni, fatte del F. in occasione della morte, sono raccolte quasi tutte nel grosso volume: *Per A. F.*, Vicenza, tip. San Giuseppe, 1913.

Spogli di scritti intorno al F., con relative osservazioni, in *Rass. bibl. d. lett. ital.*, XIX, 213-8; XX, 376-8.

Notiamo ancora:

1. P. Giacosa, *A. F.*, commemorazione, Milano, Baldini Castoldi, 1911.
2. Filippo Sacchi, *Commemor. di A. F.*, Vicenza, 1911.
3. Adolfo Crosara, *Della vita e delle opere di A. F.*, comm., Venezia, 1911.
4. E. Cecchi, su *Leila* (in *Studi critici*, Ancona, Puccini, 1912, pp. 201-210).
5. N. Rosolia, *Il « Piccolo mondo antico »*, saggio estetico, Milano-Roma-Napoli, Società editr. Dante Alighieri, 1912.

6. G. Rabizzani, *Echi fogazzariani*, nel *Marzocco*, 31 dicembre 1911.

III. Edmondo de Amicis (v. *Critica*, IX, 258).

Scritti postumi:

Alessandro Manzoni; *Un grande artigliere italiano* (il gen. Cavalli), pubbl. da A. Lumbroso, nella *Rivista di Roma*, luglio-agosto 1911: cfr. *Tribuna*, 7 luglio 1911.

Intorno al De A.:

Y. Randaccio, *Conversando con E. d. A.*, nella *Rivista di Roma*, a. VIII (1904), n. 47-8.

V. Matilde Serao (v. *Critica*, IX, 260).

1. *Il pellegrino appassionato*, novelle, Napoli, Perrella, 1911.
2. *Evviva la guerra!* (*Primavera italica*), Napoli, Perrella, 1912 (conferenze e scritti varii).
3. *Giovannino o la morte!*, dramma in collaborazione con E. Murolo, rappres. in Roma nel novembre 1912.

Intorno alla S.:

E. Petraccone, *M. S.*, in *Giornale d'Italia*, 6 giugno 1912; e (a propos. del dramma sopra menzionato) nell'*Orfeo* di Roma, a. III, n. 33, 9 novembre 1912.

VI. Salvatore di Giacomo (v. *Critica*, IX, 260).

Le nuove canzoni composte dal D. G. dopo il 1907 sono sparse in riviste e giornali, ma non ancora raccolte in volume.

Prefazione al libro di Anna Carlotta Leffler, *In lotta con la società* (Napoli, Alvano, 1913).

Intorno al D. G:

1. F. Gaeta, *S. d. G.*, nella rivista *Italia!*, a. I, n. 4, aprile 1912.
2. Ethel M. Harter, *S. d. G. the poet of Naples*, in *Fortnightly Review*, agosto 1911.
3. G. de Robertis, *S. d. G.*, in *La voce*, a. IV, n. 20-1, 16 e 23 maggio 1912.
4. L. Savorini, *L'anima canora: S. d. G.*, in *L'Italia centrale* di Teramo, 29-30 giugno 1912.
5. V. Cardarelli, *Assunta Spina*, nel *Resto del carlino*, 25 novembre 1912.

continua.

B. C.

LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

VI.

GLI HEGELIANI.

V.

La riforma dello hegelismo

(Bertrando Spaventa).

II.

Lo studio precedente della storia della filosofia quale fu concepita dallo Spaventa, nei momenti principali da lui particolarmente studiati, ci apre la via all'intelligenza del suo hegelismo. Che fu un hegelismo, com'è apparso già dai suoi giudizii su Kant e sui filosofi italiani, assai diverso da quello del Vera. E la differenza fondamentale consiste in ciò: che l'hegelismo del Vera era in sostanza, come abbiamo visto, un'altra metafisica dell'ente, laddove quello dello Spaventa, per usare il suo stesso linguaggio, voleva essere, con la netta coscienza di contrapporsi a quella prima e vecchia forma di filosofia, una metafisica della mente. L'idea hegeliana, l'Assoluto, di cui parlava il Vera, era oggetto della speculazione, e quindi si opponeva al soggetto, all'esperienza, al mondo, al finito, al modo stesso dell'idea platonica; non era il conoscere stesso, il pensiero, come il processo della realizzazione del soggetto, ossia della stessa realtà; ma era il fine esterno al conoscere, rispetto al quale il processo conoscitivo, in cui culmina tutta la vita del mondo, vien privato d'ogni intrinseco valore: era insomma l'essere che la mente deve conoscere, ma che è distinto dalla mente, non è mente; ed è tutto, in modo che la mente sia nulla. L'idea, a cui mira invece lo Spaventa, è quella che si realizza nello stesso conoscere; la realtà della mente, che è mente in quanto è la verità dell'essere; e quindi non la negazione dell'essere (come questo, nella vecchia metafisica, era la negazione della mente), anzi affermazione dell'essere come mente.

La differenza era tale, che agli occhi del Vera il mondo dello Spaventa doveva apparire, e appariva, un mondo capovolto: perchè a lui la realtà si rappresentava come culminante nel logo, nell'idea in sè; laddove allo Spaventa appariva come culminante nello spirito, nell'idea per sè. Culminante, dico: perchè nè il Vera negava la natura e lo spirito; nè lo Spaventa il logo e la natura; ma il Vera non vedeva l'astrattezza del logo, che non è natura e spirito, e vedeva perciò una discesa nel processo naturale ed umano, e la finalità di questo processo nel dissolversi in seno del suo proprio principio, nel proprio annullamento; donde la svalutazione mistica della storia, della realtà finita, naturale ed umana che sia; e lo Spaventa, invece, sentiva fortemente l'astrattezza non pure del logo, ma anche della natura, in cui l'idea non è ancora pervenuta a sè; e, ponendo nella autocoscienza la concretezza della realtà, vedeva il tutto dove il Vera non vedeva niente. Donde l'atteggiamento religioso dell'anima del Vera traboccante verso un mondo esterno a lei, e l'atteggiamento filosofico, critico, positivo, immanentista, o come altrimenti voglia dirsi, dell'anima dello Spaventa, concentrata in sè e raccolta nello sforzo autocreativo d'una realtà assoluta.

Col linguaggio dello stesso Spaventa si può dire che la filosofia del Vera era orientata ancora verso la verità, e quella dello Spaventa invece accentuava il momento della certezza: non già che il Vera aspirasse a una verità senza certezza, o, viceversa, lo Spaventa a una certezza senza verità; ma, in realtà, il Vera concepiva la verità come posta di là dal mondo, in cui si pone il problema della certezza, come risoluzione del dubbio; e, per converso, la verità dello Spaventa era lo stesso processo della scienza, a cui mette capo, per la prima volta con Cartesio, il superamento del dubbio [1]: ossia è la verità in quanto quella unità del vero e del certo, che era desiderata dal Vico.

Questa differenza fondamentale si presenta a primo aspetto in una forma estrinseca, che è degna di considerazione. La maggior parte degli scritti del Vera si aggirano intorno alla filosofia della religione e della natura; argomenti dallo Spaventa non toccati quasi mai, laddove quasi tutti i suoi scritti si riferiscono a due problemi, che per lui poi sono un solo problema: la logica e la teoria della conoscenza. Religione e natura occupano, non c'è bisogno di dirlo, due posti ben distanti nel sistema hegeliano, come in ogni altro

---

(1) V. *Filos. di Gioberti*, pp. 437 sgg.

sistema filosofico di qualunque indirizzo. Ma c'è una segreta parentela tra l'atteggiamento spirituale, per cui l'uomo si trova in faccia alla natura, e il suo atteggiamento religioso: poichè, per dirla hegelianamente, nell'uno e nell'altro caso l'idea ha innanzi se stessa come diventata altro da sè (1). E quella medesima concezione oggettivistica della realtà che crea gli dei, crea pure la natura, come meccanismo impervio all'attività spirituale. Per lo Spaventa invece, che non combattè mai la concezione hegeliana della natura come realtà tramezzante tra l'idea pura e inconsapevole e la realtà dello spirito, in cui l'idea acquista coscienza di sè, ma neppure prese mai a svolgere, nè tutta nè in parte, la filosofia della natura, il problema filosofico vero, quello a cui gli parve sempre convergere tutta la speculazione moderna, oscuramente anticipata dai nostri maggiori filosofi della Rinascenza, e in cui si travagliò costantemente e tenacemente il suo pensiero, non è quello della natura, ma dello spirito; e però non sentì mai, come uno speciale problema, quello della filosofia della religione.

Bertrando Spaventa è il primo pensatore italiano, che, affermando il concetto assoluto dello spirito, ha una filosofia libera da ogni pregiudizio e presupposto religioso. Bruno, Campanella, Vico, Galluppi, Rosmini e Gioberti, tutti i nostri grandi filosofi, a cui egli guardò, volgendosi indietro, come ai soli degni filosofi, che potesse vantare la storia dello spirito italiano, e tutti gli altri minori, che in gran numero s'affollarono in quelle secolari lacune che lo Spaventa vide vaneggiare tra l'uno e l'altro di questi nostri sommi, pure percorrendo tutti i gradi dello svolgimento del pensiero moderno, dal naturalismo all'idealismo, erano rimasti tutti con l'animo diviso tra la realtà e il principio trascendente della realtà, tra il mondo della ragione e quello della fede, tra la sfera luminosa del conoscere e quella ben più importante e imperscrutabile del mistero e del sovrintelligibile: tra filosofia, insomma, e religione. La stessa filosofia hegeliana in tutti gli altri suoi adepti, riuscì a rincalzare, com'era nella sua natura d'origine, questo dualismo e questo dissidio fra i due mondi e le due forme dello spirito correlative. Giacchè la filosofia di Hegel non fu un caso che desse luogo a quelle due interpetrazioni antagoniste, che furono le dottrine della destra e della sinistra hege-

(1) Si può vedere quel che ho detto di questa affinità dei concetti di Dio e dell'oggetto delle scienze naturali (e quindi della filosofia della natura) nel mio *Sommario di pedagogia*, vol. II, pp. 199 sgg.

liana. Il logo infatti (e quindi la natura) si prestava a una doppia interpetrazione: a essere inteso, cioè, come trascendente, e come trascendentale e quindi immanente. Come trascendente esso si deve intendere se il rapporto dell'idea in sè con l'idea fuor di sè e per sè, deve essere analogo a quello dell'idea fuor di sè con l'idea per sè. Se la logica è presupposta dal reale naturale ed umano a quello stesso modo che il reale naturale dall'umano, poichè la natura, benchè subordinata allo spirito, ha anche un'esistenza a sè di contro allo spirito, così anche l'idea avrà un'esistenza a sè di qua dalla natura e dello spirito. Ma se l'idea in sè non esiste, e può esistere solo per sè, mediandosi attraverso le forme finite particolari della natura, allora essa in se stessa diviene una semplice astrazione: e quel che esiste è il concreto, positivo, particolare naturale ed umano: rispetto al quale l'idea non è un trascendente, ma un trascendentale, un principio d'intelligibilità, in sè vuoto, come la categoria kantiana. E l'hegelismo storico, infatti, oscilla tra queste due intuizioni opposte, ora inteso come una nuova filosofia della trascendenza ora come una filosofia dell'immanenza, e fin come uno schietto naturalismo, secondo le tendenze dei varii interpetri. In Italia, all'infuori dello Spaventa e de' suoi più fedeli scolari, diventò anch'esso una specie di platonismo, destinato a finire, come suole, nel misticismo. Lo Spaventa negò recisamente, come mera rappresentazione religiosa, ossia, nel linguaggio hegeliano, concetto filosofico ancora immaturo e non sistematico, il logo, com'era concepito dalla Destra, come avente una esistenza a sè, di qua dal mondo. Logo, natura e spirito sono per lui « momenti della realtà assoluta; e questa è appunto la loro assoluta unità: l'assoluto spirito » (1); e perciò, per lui, l'idealismo hegeliano è spiritualismo assoluto. Egli arriva a dire che « il logo, così per sè, non è realtà, se non in quanto è Logica, cioè spirito come pensiero del pensiero (pensiero puro) »; e che, « separando il logo dalla natura e dallo spirito, come se, senza di questi, egli fosse qualcosa, se ne fa da una parte un astratto, e d'altra parte, come astratto, s'identifica con l'assoluto; si sostanzializza o personalizza, si piglia così per sè come la verità, tutta la realtà, l'assolutamente reale, Dio medesimo »; e nota che questo modo di concepire « o meglio rappresentare » il logo « è il difetto del platonismo: il difetto anche di qualche hegeliano. — In questo modo d'intendere la cosa, avendo la natura e lo spirito, non

(1) *Princ. di etica*, p. 51.

si ha niente di nuovo; anzi. Non si va avanti, ma indietro; non si sale, ma si cade. A che servono? L'idea, pura, in sè, immacolata, basta a sè, è tutto. La natura, esponendola e copiandola, lo spirito, contemplandola, ci mettono qualcosa del loro, della loro cattiva natura, l'infangano, la deturpano » (1). « Quello che non ho mai potuto comprendere », scriveva fin dal 1854 in una sua lettera al Mamiani, « nè forse comprenderò mai, è come Dio possa essere senza l'universo, e specialmente senza il mondo dello spirito » (2). Gl'inconvenienti di questa concezione, che è la concezione teistica astratta, egli illustrò ampiamente nella critica di quella forma della dottrina giobertiana, che egli disse falso spinozismo (3). E in questo punto rimase fermo tutta la sua vita. Onde in uno scritto, che appartiene a' suoi ultimi anni (4), tornava a combattere l'interpetrazione della Destra, che accostava a quei giobertiani d'Italia, pei quali « l'Ente (= l'idea) è un processo compiuto e perfetto in se stesso, e l'intuito e la riflessione ontologica sono un'attività postuma, punto necessaria all'entità dell'Ente, la quale lo riproduce e ripete semplicemente, quanto può, e limitato com'è, un'imagine o similitudine o ombra. A che prò? Non si capisce. E come? e come fedelmente? Nemmeno ». Parimenti, osservava, ricordando il Gabler, e in generale la Destra, « per alcuni hegeliani, è e sussiste il pensare (*Denken*) assolutamente ed eternamente pensato e pensante in se stesso, e perciò assoluto soggetto: se così si può dire, *Vordenken, Vorsubject*, e il pensiero o il soggetto umano, la riflessione, è *Nachdenken:* quello pensa, e noi ripensiamo. E qui la stessa domanda: a che prò questo imperfetto e perciò inutile *duplicatum?* E come è possibile? ». E vedremo or ora com'egli concepisse pertanto il problema della logica hegeliana, malgrado le difficoltà insormontabili che gli opponeva sempre il concetto della natura, che non è per lui, come il logo, reale soltanto nel pensiero (ossia, analogamente, nel concetto della natura), ma in se stessa, benchè non per se stessa. Ma, con tutto il residuo di naturalismo, dalla sua tendenza al più schietto e assoluto idealismo spiritualistico e umanistico lo Spaventa era indotto a condannare vivacemente il teismo come il naturalismo. E in uno degli scritti più caratteristici ed espressivi dell'indole del suo ingegno, che pubblicò in forma di lettera al De

(1) *O. c.*, pp. 54-5.
(2) S. Spaventa, *Dal 1848 al 1861*, ed. Croce, p. 183.
(3) *La filos. di Giob.*, lib. III, sez. I, c. I.
(4) Da me pubbl. nel vol. *La Riforma della Dialettica hegeliana*, pp. 45-71.

Meis nel 1868 col titolo *Paolottismo, positivismo e razionalismo*, dopo aver reso giustizia al significato storico del naturalismo del sec. XVIII, ne accennava la sua maggiore insufficienza nella spiegazione dell'uomo, e scriveva con quel suo fare tra il sarcastico e il commosso: « Il vecchio Dio, che, sebbene decollato, come il gigante Orrilo, non si dava per morto, rideva a crepapelle dalla consolazione: espulso per la finestra, sperava di entrare per la magna porta, per la porta dell'uomo. Ma il proverbio dice: riderà bene chi riderà l'ultimo; e l'ultimo a ridere non fu lui. In apparenza egli rientrò: la ristaurazione divina fu festeggiata con cento e un colpo di cannone: i divoti rialzarono gli altari; il *Palmaverde* della vecchia corte fu riabilitato; ma fu un'illusione ottica: erano i morti che figuravano da vivi; e in realtà era entrato il nuovo Dio, noto soltanto a pochi, ancora bambino, avvolto e nascoso nelle fasce e bende della infanzia; i cui vagiti erano coperti dal suono degli organi e delle campane. E tutto questo fracasso non fece nè anche udire l'ultimo grido del vecchio Dio, il quale era stato morto davvero; e chi gli recise il fatal capello, fu una, o meglio, due persone dabbene, timorate di Dio, spiriti solitari, con parrucca e codino; l'una dal golfo di Napoli, l'altra da quel di Danzica. E uccidendo lui, uccisero con lo stesso colpo il naturalismo, il materialismo, l'ateismo » (1). Il vecchio Dio è il Dio trascendente; il nuovo, scoperto da Vico e da Kant, è il Dio immanente dell'uomo: il pensiero, quella « vista produttiva » (2), che è la m e n t e.

Questo problema della mente, in cui si assolve il compito di una filosofia assolutamente immanentistica, parve a lui il problema unico o sostanziale della filosofia hegeliana. E problema della mente significò per lui problema del conoscere, del reale conoscere, non perchè egli riducesse tutta la filosofia alla gnoseologia, ma perchè, nella sua intuizione filosofica tutta la realtà diventava mentalità, e questa si attuava nell'atto del conoscere: onde la gnoseologia, quella critica del conoscere, che Hegel aveva combattuta e rifiutata come assurda, diventava per lui tutta la filosofia: la metafisica. E poichè questa trasformazione del valore della critica della conoscenza da gnoseologico in metafisico era, almeno secondo lo stesso Spaventa, lo stesso reale processo storico della filosofia da Kant ad Hegel, quel sistema chiuso in sè ed estrastorico, che era stato l'hege-

---

(1) *Scr. filos.*, p. 302-3.
(2) *O. c.*, 307.

lismo, come s'è veduto, pel Vera, diventava nel pensiero dello Spaventa il risultato più maturo di tutta la storia della filosofia. Donde e quel suo apprezzamento altamente filosofico di tutti i momenti più importanti della storia della filosofia, e quell'unità perfettamente fusa di trattazione storica e filosofica, che è propria di tutti i suoi scritti filosofici: nei quali la storia è sempre dimostrazione, e la dimostrazione è sempre storica: non nel senso, beninteso, che l'autore sforzi i varii sistemi filosofici per volgerli al servigio de' proprii intenti dottrinali, manomettendo la verità storica, confondendo tempi e situazioni mentali diverse; bensì in un senso molto più alto, che sarà difficile a intendere per certi storici correnti, ma non è però men vero e vitale. Giacchè questa storia filosofica, in cui lo Spaventa fu maestro sommo, non ha punto quella fretta che s'immagina; non avendo bisogno che sia raggiunta fin da principio quella meta, a cui essa vede indirizzato lo svolgimento del pensiero; anzi attinge il proprio valore e la propria giustificazione dalla giustificazione storica di tutta la via percorsa dal pensiero nel suo svolgimento. Essa ha un solo interesse, quello d'intendere tutto il processo, come il processo genetico del risultato. E se soltanto nel risultato, com'è ovvio, può realmente determinarsi il concetto della filosofia, ossia dell'oggetto stesso della storia, che altrimenti non si saprebbe nè pure di che dovrebbe essere storia, è chiaro che la vera oggettività storica e il sincero, o almeno l'intelligente, rispetto della verità storica non si può ottenere se non da questa storia filosofica, che in ogni momento e frammento fa che si riverberi la luce del tutto, quale si proietta dal significato del termine finale. E la storia dello Spaventa è oggettivissima se per lui la storia della filosofia doveva metter capo a quella che per lui era la filosofia: e soggettiva è perciò naturalmente soltanto per coloro a giudizio dei quali la filosofia vera non è quella. Nè d'altra parte, è il caso che il primo venuto — e se ne son visti in Italia più d'uno — si metta innanzi allo Spaventa per dirgli che appunto egli non ne accetta la storia della filosofia perchè non ne accetta la filosofia. Perchè qui la filosofia non si può giudicare in separata sede dalla storia, essendo tutt'uno con questa; e la forza della prima consiste appunto nella solidità della seconda.

Qui cessa insomma l'hegelismo di essere quel castello incantato, che era pel Vera, e nel quale non si sa come e perchè si entri, ma dal quale, una volta entrati, non si può più uscire. La verità non rimane sulla vetta inaccessibile dell'altissimo monte, che cade a picco da ogni parte, e sul quale una grazia miracolosa potrà tra-

sportare e dal quale, chi vi si trovi su, non possa più scendere per aiutare altri a salirvi. Si colma l'abisso tra la filosofia privilegiata che ne è in possesso e tutte le altre: sopratutto quelle immediatamente anteriori, delle quali s'è visto quale basso e falso giudizio portasse il Vera.

Kant cessa di essere quello scettico che si voleva far credere, per diventare il fondatore di una nuova filosofia, come lo scopritore di tutte le segrete difficoltà in cui si dibatteva l'antica. Egli quindi apparisce allo Spaventa come il punto critico e centrale di tutta la storia della filosofia, e quindi di tutta la filosofia. Rende impossibile il risorgere così dell'empirismo come della metafisica (dell'ente), che si erano sviluppati per ogni verso prima di lui; e segna la via, sulla quale deve procedere ogni speculazione dopo di lui. Il suo nome basta a sfatare così i vecchi platonizzanti, come i nuovi positivisti, entrambi ritardatari. La pretesa di questi ultimi di liquidare la vecchia metafisica faceva sorridere lo Spaventa: « Quei che scendono ora di nuovo in campo contro la metafisica, annunziando la loro dottrina, tanto nella parte negativa quanto nella positiva, come l'ultimo figurino della filosofia, non si accorgono di due cose: 1.° che quella metafisica che era condannata a perire e che sola potea perire, è morta da quasi un secolo, prima di loro, e quindi senza l'opera loro: e perciò l'armi ch'essi brandiscono, avrebbero forse potuto avere un certo valore cent'anni fa, ma ora, nel secolo decimonono, sono fuori di stagione affatto; dopo Kant, dopo i colpi di fino acciaio, rassomigliano un po' alle accette di pietra, proprie dell'infanzia della critica filosofica; 2.° che quella che essi chiamano nuova filosofia, con le esigenze messe innanzi da loro e con altre maggiori ch'essi non intendono o non vogliono intendere, esiste già, se non da un secolo, almeno da mezzo secolo, concepita fin dal principio e formata bastantemente bene; e tutta l'arte loro, la famosa invenzione, è consistita e consiste nello smozzicare e sconciare la divina statua della verità; nel tagliarle e i piedi e le mani e le braccia e l'olimpico capo, presentando alla facile adorazione della massa dei credenti, ornato ed imbandierato, il tronco muto ed immane » (1). E non ad Hegel, ma a Kant ricorse ogni volta che tentò additare al nuovo empirismo quel mondo che esso disconosce. Kant ispirò la sua satira contro la filosofia del Mamiani, tentennante tra uno scipito scetticismo e un dommatismo

(1) *Princ. di et.*, p. 12.

ingenuo e antiquato. Kant lo tenne lontano da una quantità di vecchie e abusate questioni filosofiche, che si meravigliano di non trovare nè pur accennate ne' suoi scritti quelli che non ne intendono lo spirito: questioni, che non esistono più, infatti, quando si tenga fermo il principio che, per lo Spaventa, è rappresentato dal kantismo. Kant, inteso a dovere, rimase per lui sempre la vera pietra di paragone dello stesso hegelismo.

Il Kant dello Spaventa non è quello della *Critica del giudizio,* nè quello della *Critica della ragion pratica,* quantunque egli attribuisca un grande valore al concetto della libertà, da cui si rifanno entrambe queste Critiche. Il suo Kant è quello della *Critica della ragion pura,* dove lo stesso concetto della libertà è ben più profondamente fondato. Ma della *Ragion pura* la parte che più destava il suo interesse non era la distruttiva, bensì la costruttiva; poichè, assai meglio che dalla Dialettica trascendentale, il fallimento della vecchia metafisica era, per lo Spaventa, dimostrato dall'Analitica; e ogni volta che la combattè, non ricorse infatti alle armi kantiane dei paralogismi e delle antinomie della ragion pura e alla critica della teologia speculativa, ma a quelle non meno, anzi più veramente kantiane della soggettività (o fenomenalità) dell'oggetto e dell'unità dell'appercezione come prima radice d'ogni conoscere. E nè anche insistette sul giudizio che Hegel aveva portato sul valore dell'Antitetica della ragion pura, come intravvedimento della dialettica della ragione; poichè il vero precorrimento kantiano della unità dei contrarii, non come unità posta, ma come unità viva e produttiva, era, secondo lui, da cercare nella sintesi a priori. L'intendimento di questa sintesi coincide, si può dire, con lo stesso problema della filosofia hegeliana, quale fu intesa dallo Spaventa. Vedere perciò com'egli intendesse questa sintesi è il miglior modo di determinare la natura della sua filosofia. Ma intendere Kant non è possibile, dal punto di vista dello Spaventa, senza muovere da Fichte; nè intendere Fichte senza partire da Schelling; e il vero intendimento di Schelling è Hegel. Perciò il problema kantiano è il problema unico di tutta la filosofia idealistica tedesca. E così lo Spaventa lo esponeva. « La chiarezza » egli diceva « del concetto di Kant è la filosofia alemanna posteriore a Kant » (1).

Il suo Kant perciò non è quel Kant che fu chiaro a se stesso. La sintesi a priori ha più d'un significato nella Critica della ragion

---

(1) *La filos. ital.*, p. 163.

pura. Ma la vera sintesi a priori, come fu chiarito dagli svolgimenti ulteriori dell'idealismo trascendentale, va intesa come quell'unità del senso e dell'intelletto, in cui consiste, per Kant, l'atto del conoscere: unità di quei due opposti, che erano stati l'uno la negazione dell'altro nell'intellettualismo cartesiano pietrificatosi in Wolf e nell'empirismo lockiano finito nello scetticismo di Hume. L'astratto intelletto o pensiero, in cui si chiuse l'intellettualismo, è pensiero senza essere; l'astratto senso o percezione, in cui si chiuse l'indirizzo opposto, è essere senza pensiero. Da una parte un vuoto conoscere, senza l'oggetto del conoscere; dall'altra parte l'oggetto, ma senza il conoscere. La stessa opposizione era una conseguenza della immediatezza dell'affermazione che Cartesio aveva fatta dell'unità dicendo: Pensare è essere. La nuova unità, onde Kant concilia i due opposti indirizzi, non è più immediata come la cartesiana: non è più soltanto un'unità che si afferma, ma si dimostra; è unità mediata; perchè Kant scopre che non c'è immediatamente nè il pensare a priori di Cartesio, nè l'aposteriori sentire di Locke; ossia che il vero a priori non è l'apriori che si oppone all'aposteriori, ma l'unità dell'uno e dell'altro; e non un'unità che presupponga i due termini, nè un'unità che ne sia presupposta, ma un'unità che si pone nei termini suoi, in cui perciò si realizza quale *causa sui* (1). Ossia: quel pensare, che non era se non un puro pensare, dal quale non si poteva perciò cavare altro essere che l'essere del pensiero, diventò per Kant un pensare vuoto, e però un non pensare; e quel sentire, che era egualmente sentire e nient'altro che sentire, dal quale si sarebbe dovuto cavare il pensiero, si scoprì per un sentire cieco, e però nè pur esso vero sentire; poichè e per Cartesio il pensare e per Locke il sentire dovevano pur essere conoscere; e conoscere non è semplice pensare, nè semplice sentire, ma unità di entrambi. Di guisa che il pensare è sì essere, ma quell'essere che è sentire; e il sentire pure è essere, ma quell'essere che è pensare. L'essere che è pensiero e non è senso, o, viceversa, che è senso e non è pensiero, non è essere. Il pensiero, insomma, non *è* essere, ma si realizza come essere, in quanto si produce come unità di pensiero e di senso o intuizione. Il pensiero coincide con l'essere come produzione di se stesso.

Ma questa attività autocreativa di se stessa non sarebbe stata scoperta da Kant, se egli non fosse andato al di là dei termini a cui

---

(1) *O. c.*, pp. 138-40.

si erano arrestati i suoi antecessori: i quali avevano considerato soltanto il conoscere (ora come pensiero, ora come senso). L'esperienza di Locke è un immediato conoscere, che non si può trascendere. La grande novità di Kant consiste nel concetto del conoscere puro o trascendentale, che non è più l'immediata esperienza (e neppure l'astratto pensiero, egualmente immediato), ma la possibilità, il principio, l'attività produttiva dell'esperienza, come attuazione di se medesima. Kant si propose di spiegare l'esperienza, e non s'arrestò quindi al fatto di essa, ma rimontò alle sue condizioni, di là da ogni conoscere concreto, scoprendo l'intuizione pura, come condizione dell'intuizione empirica, e il concetto puro come condizione di ogni giudizio dell'esperienza. Le deduzioni che gli empiristi prima di lui avevano tentato del fatto del conoscere, non erano mai andate oltre questo fatto stesso del conoscere: e si erano perciò sempre ridotte, come torna a fare sempre con molta ingenuità ogni empirista, a passare da un conoscere a un altro conoscere: trattando il conoscere come un oggetto di conoscenza e ponendolo tra gli altri oggetti conoscitivi. Il merito di Kant, invece, è quello di avere inteso che il conoscere si può spiegare soltanto se si trascende assolutamente — non perciò nel campo degli oggetti, che implicano sempre il conoscere, ma mirando all'attività stessa onde scaturisce il conoscere e son posti quindi gli oggetti.

La sintesi a priori, che è questa attività, non importa, come tanti critici di Kant han creduto, l'unità di due concetti, uno dei quali non sia contenuto nell'altro: ma l'unità costitutiva dell'atto conoscitivo, onde si generano tutti i concetti concreti: unità di concetto e di intuizione, ma di concetto puro e di pura intuizione. Puro è ciò che costituisce l'attività in se stessa: ed in se stessa quest'attività è sintetica: e però a priori. E la sintesi empirica è spiegata da questa sintesi pura: o meglio, l'esigenza kantiana è questa: che la sintesi dell'esperienza, in cui pare che meccanicamente si mettano insieme elementi soggettivi a priori ed elementi avventizi, estrasoggettivi, a posteriori, si risolva in un atto spirituale, in quanto non solo la forma del giudizio si risolve nella categoria o concetto puro, ma la stessa materia si risolve in un'intuizione pura; in guisa che la spiegazione del conoscere consista nel dimostrare ogni atto di conoscenza attuazione del puro conoscere, o conoscere trascendentale.

Questo è il significato della grande riforma introdotta nella metafisica dall'idealismo trascendentale di Kant. La sua ricerca della possibilità dei giudizi e della scienza, prescindendo da ogni presup-

posto empirico, è diventata la ricerca della possibilità del mondo dell'esperienza: la stessa ricerca in cui s'era travagliata indarno ogni speculazione metafisica. Soltanto che il centro della ricerca veniva, per questa riforma, a spostarsi. Non era più la mente che doveva dimenticarsi di se stessa per trasportarsi in un fittizio reale, di cui le toccasse di scoprire la legge interiore; ma era questo reale fittizio - il mondo del pensiero volgare e di tutte le filosofie anteriori — che doveva essere dimenticato, affinchè la mente potesse raccogliersi dentro di se stessa, e in sè ritrovare il segreto principio di tutte le cose.

Kant bensì non intese pienamente il proprio idealismo trascendentale come filosofia della possibilità del conoscere, unità di logica e metafisica. Il kantismo è in sè quest'unità. « Ma solo in sè. È il nuovo orizzonte della filosofia. Ma Kant — il criticismo kantiano — è inferiore alla sua potenza. In Kant, più che l'unità della metafisica e della logica, si ha l'assorbimento della metafisica nella logica, nella nuova logica: nella logica dell'Io penso come semplice Io, del soggetto come semplice soggetto (e perciò non vera logica, in quanto non è logica e metafisica). È nuova logica, perchè la categoria è forma (attività) dell'Io penso; non è vera logica (vera nuova metafisica), perchè la categoria, così, come semplice forma dell'Io, del semplice soggetto, non è determinazione della cosa in sè (noumeno), ma solo della cosa rispetto a noi, o in quanto conosciuta da noi (fenomeno) » (1). É l'antica osservazione di Fichte. La cosa in sè, nota lo Spaventa, contraddice alla posizione fondamentale di Kant, all'unità sintetica originaria; perchè importa che il puro conoscere (come concetto e intuizione) non sia assolutamente puro (non risolva in sè ogni apparenza di coefficiente empirico d'origine estrasoggettiva). E se il conoscere spiegato col puro conoscere significa la risoluzione del fatto del conoscere nell'attività del conoscere, nel fare, la cosa in sè vorrà dire « il fare, non come assoluto fare, ma come ancora fatto, e perciò non come assoluta trasparenza; l'Io o la Psiche, non come Io o Psiche assoluta, ma come Io o soggetto finito, semplice coscienza ».

Questo difetto, questa contradizione del kantismo è il problema di Fichte, che muove dal concetto dell'Io come unità sintetica originaria, e però assoluto fare. L'unità come assoluto fare, che non presupponga perciò nulla, è posizione di se stessa; quindi farsi. Kant

(1) *La filos. ital.*, p. 222.

non intese il fare come farsi; e così nel suo fare non c'era la piena possibilità del conoscere; e sorgeva pertanto la cosa in sè, il limite dell'attività dell'Io, o meglio dello stesso Io, che non è nient'altro che l'attività. Il conoscere solo in parte era fare: ma in parte era fatto. L'assoluto fare è farsi; la coscienza è *autocoscienza*, produzione assoluta di sè. La quale implica non solo la posizione di sè (tesi) e la posizione d'altro di cui si ha coscienza (antitesi), ma l'identità di sè e dell'altro (sintesi): è appunto questo ritmo per cui l'Io si pone ponendo di contro a sè, egli stesso, il non-Io; che non è perciò il suo limite, poichè egli lo supera in quanto lo pone, anzi la sua realizzazione. Realizzazione, per altro, puramente formale. Cioè, il processo in cui Fichte risolve l'Io di Kant, non è il processo dell'Io *reale*, che diventa cosciente di sè, e però comprende il *reale* non-Io, di cui l'Io è coscienza. L'Io e il non-Io in cui si attua l'autocoscienza sono per Fichte semplice *forma* del conoscere, ma non sono la realtà del conoscere; esprimono la conoscibilità di essa, l'interna mediazione dell'atto ond'essa vien conosciuta, ma non ci danno l'essere, nè pur dell'Io. La conquista di Fichte è quella del concetto dell'Io come unità di Io e non-Io: ossia egli ha il merito di avere approfondito il concetto kantiano della categoria, e in generale dell'apriori dell'Io stesso, mostrandone la generazione, e dimostrando che l'Io non può pensare altro, se non pensando se stesso come se stesso insieme ed altro: sintesi positiva degli opposti.

Dopo Fichte restava da instaurare un'unità il cui processo fosse reale oltre che formale, in modo che, spiegando il conoscere, spiegasse perciò l'essere. Schelling rappresenta appunto questa esigenza; ma non riesce a soddisfarla. Il non-Io di Fichte è il non-Io dell'Io, cioè soltanto ideale, o idealità del reale non-Io, perchè Fichte vide bensì che l'Io è insieme Io e non-Io; ma non avvertì che il non-Io è egualmente non-Io e insieme Io. Il suo non-Io cioè non è reale, perchè egli non vide che il reale stesso è ideale, conoscibile. E Schelling fa questo passo innanzi: non solo lo spirito è natura, ma anche la natura è spirito. Nella prima posizione la natura è soltanto natura dello spirito, e non è l'assoluta natura; nel secondo l'assoluta natura si appalesa essa stessa spirito. La possibilità del conoscere, quindi, non è più soltanto l'identità dell'Io e del non-Io ideale, ma l'identità dell'Io e del non-Io reale. Il conoscere è conoscere *vero*, oltre che *certo*, se l'oggetto reale del conoscere in sè deve essere soggetto, Io. *Dev'essere*: ma è? Ed ecco l'*intuizione intellettuale*, il colpo di pistola di Schelling: l'unico vero organo della

filosofia, per cui si scorge l'identità dell'essere e del conoscere nel reale come mentalità.

Questa identità intuita è un presupposto che bisogna provare; e senza questa prova la sintesi a priori di Kant non è veramente quell'assoluto fare di cui Fichte sentì il bisogno, e che Schelling credette di avere raggiunto. L'identità, intanto, di Schelling non ha più niente che fare con l'identità di Spinoza. La natura spinoziana è sostanza-causa: alla quale rimane estrinseca, come s'è veduto (1), la differenza dell'effetto in cui la causalità si attua. In altri termini, la sostanza di Spinoza nella sua causalità indifferente non è nè estensione nè pensiero: è identità come essere, o essere identico a se stesso. La natura di Schelling, nonostante il suo nuovo parallelismo, è mentalità. Dopo Kant non si torna più indietro: l'astratta posizione del pensiero intellettualistico è superata per sempre; e con Schelling si batte alla porta, non del reale oggetto del pensiero, ma del reale che è in sè pensiero, restando sempre nella sfera di quel puro conoscere, che era stata scoperta da Kant. Questo reale che è pensiero, ed elimina perciò veramente la cosa in sè, e rende ragione dell'attività veramente creatrice del pensiero, è sempre l'Io di Kant.

La prova dell'identità, soltanto intuita da Schelling, è Hegel: il quale procede oltre Schelling in quanto osserva che l'intuizione della mentalità non può essere se non mentalità: cioè non intuizione, immediatezza, ma il contrario dell'intuizione, quella mediazione assoluta di sè con se stessa, che è appunto la mentalità. A Schelling accade quel che accade a Gioberti nella prima forma della sua filosofia: il metodo è inferiore al principio. Intuire si potrebbe il reale se fosse semplice essere, un che d'immediato: ma il pensiero non si può conoscere altrimenti che pensandolo. E pensare il pensiero come l'in sè della realtà, questa è quella prova dell'identità che mancava in Schelling, e che è il problema di Hegel. « Per me », dice lo Spaventa, « tutto il valore di Hegel, qui, è questo: provare la identità ». E si domanda: « L'ha provata egli davvero? » Domanda, alla quale risponde: « Questa è un'altra questione » (2).

Onde noi possiamo, a nostra volta, domandare: — Credette lo Spaventa che Hegel avesse provato l'identità? — E dopo uno studio attento de' suoi scritti dobbiamo rispondere che la sua opinione

(1) V. *Critica*, XI, 443.
(2) O. c., p. 289.

definitiva fu questa: che Hegel lavorò a questa prova, ma non la diede; e che perciò bisognava continuare a lavorare ad essa, con lo stesso metodo e nello stesso indirizzo. In questo modo si risponde anche a un'altra domanda che si potrebbe pur fare: — Credette mai lo Spaventa d'esser giunto lui alla prova? — Egli soleva ripetere un detto profondo del Fischer che la filosofia è eterno problema ed eterna soluzione; e il suo temperamento spirituale fu quello dell'incessante tormentosa ricerca, onde nulla fu più alieno dall'animo suo che la fede di avere dissigillato ogni enigma. Ma egli ebbe sì la coscienza di taluni mancamenti del sistema hegeliano e di tutte le interpetrazioni che se n'erano fatte; ed accennò a un principio, che poteva certamente condurre a uno svolgimento e a una riforma della filosofia hegeliana.

Provare l'identità, secondo lo Spaventa, significa due cose: 1. provare la mentalità come realtà, ossia che la mente non è soltanto la nostra mente soggettiva, ma la mente assoluta; 2. provare la mentalità come mentalità, ossia che la mente è un certo processo logico. La seconda prova senza la prima farebbe tornare a Fichte. La prima, senza la seconda, ci darebbe l'identità, ma non la mentalità: poichè questa è appunto quel sistema, che può esser dato soltanto dalla seconda prova. La prima, com'è chiaro, è il problema della *Fenomenologia;* la seconda quello della *Logica.* E lo Spaventa non senza difficoltà, attestate dal lungo e costante travaglio del suo pensiero intorno al rapporto della *Fenomenologia* con la *Logica* (1), ritenne sempre che la prova hegeliana, ossia la soluzione richiesta dal problema kantiano, che è come dire la nuova metafisica della mente, comprendesse essenzialmente i due processi: il fenomenologico e il logico: e quando espose anche lui la nuova metafisica, ossia la logica hegeliana ne' suoi *Principii di filosofia* del 1867 (2), non mancò di premettervi un'introduzione, che sotto nome di teoria della conoscenza, riproduce, semplificandola, la *Fenomenologia,* come prova che la mente fa di se stessa quale mente assoluta, o quella mentalità che è identità di essere e di pensare raggiunta dallo Schelling, e che deve spiegarsi quindi come sistema delle categorie logiche.

---

(1) Son da vedere specialmente le sue lettere al fratello Silvio, lo *Schizzo d'una storia della logica* (in *Filos. ital.*), e la *Log. e metafisica.*

(2) Rimasta interrotta alla prima puntata, e completata soltanto nell'edizione postuma curata da me col titolo *Logica e metafisica* (Bari, Laterza, 1911).

La radice di tutte le difficoltà, qualcuna delle quali vedremo or ora come fosse profondamente notata dallo Spaventa, gli rimase per sempre occulta: e consiste in questa stessa distinzione delle due prove, e in questa separazione della fenomenologia dalla logica: la quale separazione mantiene al logo hegeliano, cioè al puro pensare, all'Io trascendentale, quel medesimo carattere dommatico, che era proprio dell'identità schellinghiana. La quale non diventa un processo, una prova, semplicemente perchè si costruisce come un processo. Anche la matematica non si può pensare se non costruendola, come un processo. Ma la matematica non è un vero processo, non prova se stessa; perchè essa muove da dati, che sono dommaticamente presupposti: ossia sono immediati. E questa immediatezza dell'atto, onde si pone lo stesso oggetto della matematica, non può essere più superata, com'è ovvio, dalla matematica per cammino ch'essa faccia. La dommaticità del principio è dommaticità del processo: che non è perciò un vero processo, se processo significa dimostrazione. O se si vuole, è una dimostrazione che nella sua totalità è un'affermazione dommatica, un'intuizione, un'esplosione. L'indifferenza schellinghiana è immediata, e però oggetto d'intuizione, perchè non è pensiero; in sè è pensiero; cioè potenzialmente, ma non attualmente. Se fosse attualmente pensiero, Schelling è convinto che avrebbe di contro a sè il suo opposto, il reale, la natura. E poichè essa non è pensiero, non si può pensare: si può solo presupporre, o intuire. Per pensarla, bisogna che cessi di essere pensiero in sè, o potenzialità di pensiero, e diventi pensiero in atto, ossia appunto quel pensiero fenomenologico, che Hegel crede di dover trascendere per raggiungere il pensiero logico, l'in sè così della natura come dello spirito. Quando l'avrà raggiunto questo in sè, questo logo, nudo d'ogni fenomenalità, sarà pure nudo d'ogni attualità: sarà pensiero in sè, ossia potenzialità di pensiero, ma impensabile, come per l'appunto l'identità schellinghiana: un oggetto d'intuito.

Di questa posizione lo Spaventa sentì tutto il disagio; e abbiamo visto com'egli fin dal 1869 scrivesse, che la realtà del logo fosse nella logica, e come si opponesse più tardi alla concezione della Destra hegeliana che, per fare del logo una realtà a sè, escogitavano un *Vordenken* in opposizione al *Nachdenken* proprio dello spirito come riflessione. Ma non vide mai, nè chiaramente nè oscuramente, che quella posizione è insostenibile, perchè ritorna al dommatismo dello Schelling, ossia alla semplice esigenza inappagabile della famosa prova.

Il processo logico, come processo di questo pensiero in sè, che è l'in sè così della natura come dello spirito o pensiero in atto, pure esponendolo alla maniera di Hegel, gli apparve sempre, e doveva necessariamente apparirgli, oscurissimo in quei primi gradi, in cui comincia a manifestare il suo ritmo; anzi al suo stesso inizio. Giacchè chi dice processo, par che dica principio del processo; e quando il processo non è un processo fenomenologico, ma il processo del pensiero in sè, che è la legge intima d'ogni fenomenologia, allora è chiaro che non ci possono essere tanti principii, come ci potrebbero essere e ci sono tanti cominciamenti per i processi soggettivi, onde si perviene alla scienza, a quel modo che per tante vie si va a Roma. I processi fenomenologici sono (o possono essere) molti, e però molti sono i cominciamenti; ma un processo logico non può avere se non un cominciamento: il principio, il Primo scientifico. E qui sorgono le difficoltà. Questo Primo dovrebbe essere dimostrato; perchè arbitrario il principio, non può essere se non arbitrario tutto il processo; nè più nè meno di un processo matematico. D'altra parte, il principio non si potrebbe provare senza muovere da un principio anteriore, cioè senza negarlo come principio (1). Come se n'esce? La soluzione di questa specie di antinomia (che nella posizione hegeliana è realmente insolubile) è per lo Spaventa la seguente: « Il Primo scientifico è mediato (e quindi provato), in quanto è il risultato finale della critica della coscienza, cioè il concetto della infinita potenza di conoscere; ed è immediato cioè Primo, in quanto nel giro della scienza (logica, natura, spirito) non presuppone un altro concetto, ma tutti i concetti lo presuppongono. Distinguendo la critica della coscienza (da cui risulta la potenza del puro conoscere) dalla scienza, che è lo sviluppo del puro conoscere, si vede, che l'Ultimo nella prima è il Primo nella seconda; e perciò il Primo scientifico è in questa immediato e in quella mediato ». Soluzione illusoria, sembrata accettabile allo Spaventa per effetto d'una mera abitudine scolastica. Giacchè si chiamino con due nomi o con un nome solo, quelle due scienze, delle quali l'una finisce dove comincia l'altra, e l'una fornisce all'altra il proprio oggetto (questa potenza del puro conoscere), non possono essere due scienze distinte, ma una scienza sola la quale proverà un processo unico. E allora il vero Primo della logica sarà il Primo della Fenomenologia, quello che

(1) *La filos. ital.*, pp. 257 sgg., *Log. e metaf.*, pp. 159-61.

lo Spaventa dice fenomeno, primo fenomeno, o fatto, che come tale non si prova, ma si ammette, perchè « se si provasse, non sarebbe più mero fatto » (1).

Questo mero fatto (del sapere sensibile) diventerà il Primo della scienza se quella stessa potenza del puro conoscere che si raggiunge nella Fenomenologia, non si può dire che si raggiunga qui veramente; perchè raggiungerla è pensarla, spiegarla, e ciò accade nella Logica: il Primo di quella vera scienza che sarà unità di Fenomenologia e Logica.

Quando espose questa sua soluzione per la prima volta nel suo *Schizzo di una storia della logica* lo Spaventa chiamò propedeutica la Fenomenologia, e scrisse: « Questa propedeutica che è scienza e prova il primo della vera scienza, ci è solo in quanto ci siamo noi, coscienza o spirito finito; noi dobbiamo elevarci alla scienza, non siamo immediatamente scienza. La vera scienza, invece, ci è in sè assolutamente; è non solo umana, ma divina; quando l'altra è solo umana, non divina. È divina come momento della vera scienza, non come propedeutica. Dio non ha bisogno di propedeutica » (2). Dov'è chiaro che il forte pensatore si trovava in un grande imbarazzo. La propedeutica è scienza e prova; ma non è la vera scienza, divina scienza; viceversa è scienza divina come momento della vera scienza. É propedeutica e non è propedeutica; e salta fuori un Dio il quale, per non aver bisogno di propedeutica, si riduce a una scienza con un Primo che è poi un atto d'arbitrio, e rende arbitraria tutta quella scienza. Giacchè è fuor di dubbio che, distinte le due scienze, umana e divina, la prima avrà un principio provato, ma provato in base ad un fatto, che non si prova, e la seconda non avrà un principio provato, e non sarà mai, tutta quanta, una vera prova. Si ricasca a piè pari nel vecchio platonismo, e lo Spaventa, conchiudendo, si appiglia alla vecchia distinzione aristotelica: « Adunque, il Primo scientifico non è una contradizione. La propedeutica che prova il Primo, è scienza prima rispetto a noi solamente (καθ' ἡμᾶς πρῶτον), e quindi il Primo è Ultimo; ma in sè (κατὰ φύσιν) l'Ultimo è Primo ». Questa opposizione del κατὰ φύσιν al καθ' ἡμᾶς non è l'opposizione antica dell'ente alla mente, che la filosofia kantiana aveva distrutta? Non era l'opposizione stessa di reale e ideale, in cui s'era irretito Schelling?

(1) *Log. e metaf.*, p. 161.
(2) *La filos. ital.*, p. 265.

E a Schelling lo Spaventa infatti ricorre (1) quando vuol chiarire il processo logico che è a priori, in opposizione al processo fenomenologico che è a posteriori. Schelling aveva detto contro gli avversarî della sua filosofia della natura che « per l'esperienza e mediante l'esperienza noi non sappiamo soltanto questo o quello, ma in origine e in generale ogni cosa; non sappiamo niente senza di essa; e così tutto il nostro sapere consiste di proposizioni empiriche »: ma che le proposizioni empiriche diventano poi a priori, quando son conosciute come necessarie, com'è possibile conoscere ogni fenomeno naturale, poichè nella natura non c'è caso, e ogni avvenimento fa parte del sistema, in cui dev'esser conosciuto. Sicchè noi conosciamo a posteriori la natura, la quale in sè è a priori; e dev'essere perciò conosciuta come tale. Esigenza giustissima a un patto: che l'in sè coincida col per sè, cioè col per noi; e l'apriori coincida con l'aposteriori. Che se si comincia a distinguere e contrapporre, la nostra conoscenza, a posteriori a principio, sarà sempre a posteriori, come vuole l'empirista, e l'in sè, l'apriori della natura, rimarrà sempre un termine irraggiungibile.

Ora non v'ha dubbio che la tendenza e il significato più profondo dello hegelismo dopo Schelling è appunto questo, di risolvere la dualità di apriori e aposteriori, e però di attingere veramente quella unità sintetica originaria, che era stata prenunziata da Kant. E questa sua più genuina tendenza si afferma meglio che in ogni altra opera nella *Fenomenologia dello spirito*, pubblicata originariamente (1807) non come una propedeutica, ma come la prima parte del sistema della scienza, e trattata infatti con quella stessa dialettica, che è il metodo della ragione speculativa, ossia dell'organo proprio del sistema. Ma la concezione stessa dell'organismo del sistema — concezione d'ispirazione prekantiana — trasse ben presto il grande filosofo di Stoccarda a spezzare l'unità primitiva di fenomenologia e logica: la quale, come continuazione della Fenomenologia ossia come esposizione delle forme del sapere assoluto raggiunto dalla dialettica della coscienza, avrebbe dovuto assolvere tutto il compito della scienza: giacchè, se il significato della fenomenologia è la risoluzione di quella opposizione di soggetto e oggetto del conoscere in cui si dibatte la coscienza non ancora pervenuta al punto di vista dell'assoluto conoscere, è chiaro che al

(1) *La filos. ital.*, p. 240 e *Princ. d. etica*, pp. 41-2: dov'è riferita una pagina dell'*Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der naturphilosophie* di S.

termine della Fenomenologia, la realtà non può essere altro che questo assoluto conoscere: il logo; e tornare quindi a considerare questo logo come l'idea che deve realizzarsi, è come dimenticarsi della conquista della Fenomenologia. Se il logo è assoluto conoscere, è natura e spirito, questa dualità fenomenologica già risoluta nella sua assoluta realtà: lungi dall'aspettare innanzi a sè queste due forme antagonistiche in diverso grado realizzatrici di lui, egli dev'essersele già lasciate alle spalle, e propriamente deve averle assorbite in se stesso. Ma, prima ancora che nascesse la Fenomenologia, Hegel già era fermo nel concetto di una logica che fosse scienza dell'idea e non del reale. Nel 1803 considerava la logica come idealismo trascendentale quale prima parte del sistema, seguita da una filosofia della natura e da una filosofia dello spirito complessivamente designate (nel 1805) come *Realphilosophie* (1). Se la logica non è *Realphilosophie*, la Fenomenologia non può essere parte del sistema: e il logo diventa trascendente rispetto alla natura e allo spirito: un'idea ipostatizzata, e però solo dommaticamente conoscibile: la negazione del risultato della Fenomenologia.

É merito dello Spaventa avere, ancorchè timidamente e senza coscienza di tutte le conseguenze che ne derivano, avere riaffermata l'unità originaria di fenomenologia e logica facendo del Primo di questa l'Ultimo di quella, e insistendo, in tutte le occasioni, che la logica muove dal risultato della fenomenologia, e affermando sempre la grande importanza di questa come superamento del parallelismo schellinghiano.

Ma anche maggiore è il suo merito negli studi molto più penetranti con cui si sforzò di districarsi dalle difficoltà, su cui scivolavano i facili hegeliani alla Vera, e che egli sentì vivamente, intorno alle prime categorie della logica: essere, non essere, divenire; che è poi il problema centrale della filosofia hegeliana, quello in cui si può dire che culmini l'idealismo kantiano. Abbiamo visto infatti come nel Vera tutto il valore storico e la novità dell'hegelismo andassero perdute pel falso concetto del divenire. La cui analisi si presta facilmente ad equivoci, dove non è possibile più raccapezzare l'idea fondamentale della dialettica. Analizzare il concetto del divenire come unità di essere e non essere importa infatti trascendere quella sintesi a priori, che è la forma sotto la quale esso nacque: e il pericolo di ogni analisi è quello di creare l'illu-

(1) Cfr. Gentile, *La rif. della dialett. hegel.*, p. 89.

sione che gli elementi dell'analisi precedano la sintesi, laddove, essendo essi il prodotto di un'operazione che si fa sull'unità, è chiaro che dovrebbero considerarsi come qualche cosa di posteriore all'unità stessa. Per Hegel invece l'essere precede il non essere, ed entrambi precedono il divenire; e tutte insieme sono tre categorie. Così almeno pare dall'esposizione hegeliana, e così hanno inteso tutti gl'interpetri ortodossi. E soltanto a questo modo poteva configurarsi lo sviluppo delle categorie logiche, una volta concepito il puro conoscere, non come la logica, a modo dello Spaventa, ma come logo, idea in sè. Il logo non è il pensiero come pensare, ma il pensiero come oggetto eterno del pensare: la razionalità astratta. Nella quale quel vivo organismo, che è il pensiero come sintesi a priori, o divenire, non può essere più il processo vivo dell'organismo, ma l'organismo, la forma organica, in cui realmente poi si attua il processo vitale, considerata per astrazione come forma esanime e morta: quasi un libro stampato prima di esser letto, ma leggibile. Nel libro soltanto leggibile, e non attualmente letto (libro, beninteso, che non esiste), nel corpo bello e perfetto che la vita ha ancora da animare (e che è chiaro che, se ci fosse, non potrebbe esser mai animato), per la stessa ipotesi, non è l'unità sintetica a base della molteplicità analitica; ma c'è soltanto questa in attesa — vana attesa! — dell'unità.

Si comincia nella logica dall'essere come dalla più astratta posizione del puro conoscere; e si tratta di mostrare come questa posizione deve logicamente, necessariamente esser superata. E qui subito lo scoglio della dialettica astratta. Questo essere si deve intendere come l'essere del pensiero, o il pensiero dell'essere? É esso stesso pensiero nella sua forma più astratta? O è l'oggetto più astratto del pensiero? Il Vera, senza cercare più in là, l'intendeva nel secondo modo; e faceva della logica una specie di spettacolo cinematografico, a cui il logico assiste, ignaro dell'uomo che sta a girare la manovella. E tornava perciò, come ho chiarito altra volta, al vecchio e assurdo concetto eracliteo del divenire. Per Hegel non v'ha dubbio che soltanto la prima interpretazione è esatta. Ma non basta intendere l'essere come conoscere per vederlo trasmutarsi in non essere, e quindi divenire. Perchè accade facilmente che questo essere dichiarato conoscere torni ad essere, nostro malgrado e a nostra insaputa, un semplice essere oggetto del conoscere: e ciò accade appena s'intenda lo stesso conoscere, a sua volta, come essere — che è lo sdrucciolo su cui scivola l'hegelismo — ossia come quel conoscere in sè, che è oggetto di conoscere, e non propriamente conoscere.

Contro questo rischio lo Spaventa fu messo in guardia dalla sua profonda critica della filosofia giobertiana; in cui vide a poco a poco logorarsi il concetto della priorità e superiorità dell'intuito rispetto alla riflessione, come riflessione ontologica (= oggettiva, assoluta), e pervenne alla conclusione che la verità dell'intuito consiste appunto nella riflessione, ossia che la vera realtà del presupposto del pensiero sta nello stesso presupponente: rinsaldando così sempre più il suo concetto dell'unità di verità e certezza. Bisogna mentalizzare la logica, egli aveva detto nel 1861 (1). E nel 1864 scrisse una lunga memoria per dimostrare che la dialettica delle prime categorie (che è poi la legge stessa della dialettica) non è intelligibile se non si ricorda l'origine della Logica dalla Fenomenologia, tenendo presente che l'oggetto di quella, il logo, è mentalità, soggetto che s'è dimostrato la stessa realtà assoluta (2); e che insomma la logica hegeliana aveva bisogno di una « riforma », non facendo la quale « all'hegelismo come sistema della spiritualità assoluta — giacchè ei non è altro che questo — contraddicono le prime categorie della sua logica stessa: la base a tutto l'edificio » (3). E sostenne che l'essere si contraddice in quanto pensiero che pensa l'essere e pensandolo lo ha superato, rompendo quell'identità assoluta dell'essere con se stesso, che è la negazione d'ogni pensiero. Dove rimaneva tuttavia l'essere come un presupposto del pensare. Ma non si acquetò in questa soluzione. E in uno scritto postumo (4) (del 1880 o '81) notò l'insufficienza del suo primo tentativo di riforma; e insistendo più fortemente sulla mentalità dell'atto, della categoria, dimostrò che il divenire è intelligibile soltanto se il pensare, onde l'essere si dialettizza, si prende come « l'essere stesso dell'essere ». « L'essere è essenzialmente atto del pensare », egli diceva; e satireggiava gl'interpetri alla Vera, che fanno del pensiero nella logica un semplice spettatore, senz'accorgersi che « lo spettatore è anco attore ». — « Quando essi dicono: sto a guardare, separano il pensiero dall'essere e questo da quello; e lasciano fare all'essere: aspettano che l'esser faccia lui, così come è considerato, separato dal pensiero; e poichè l'essere non fa nulla (essere è es-

---

(1) *La filos. ital.*, p. 237.

(2) *Le prime categorie della logica di Hegel*, rist. negli *Scritti filosofici*, pp. 235-6.

(3) *Scr. filos.*, p. 217.

(4) Pubblicato da me nel vol. *La riforma della dialett. hegeliana*, dov'è studiato lo svolgimento del pensiero dello Spaventa su questo punto.

sere, sempre essere, non altro che essere, perpetuamente), allora, facendo di necessità virtù, lasciano fare al pensiero: non al pensiero però come quella attualità mentale che dice Hegel, e in cui consiste quella unità che è la categoria, e perciò l'essere stesso e senza di cui davvero l'essere non è niente, è impensabile; ma al pensiero come un atto posteriore, che sopravviene, che trova, dirò così, già costituito l'essere, e gli gira intorno e gli fruga le costole e le articolazioni, e cerca di scoprire un punto su cui appoggiare la sua leva e muovere il mondo » (1).

Con la nuova soluzione lo Spaventa toccava il più alto segno, a cui era indirizzata fin da principio la speculazione dell'idealismo trascendentale; e iniziava una radicale riforma dello hegelismo, ricollocando la logica al suo natural posto, al fastigio della fenomenologia, ma nella stessa fenomenologia; scrollando dalle fondamenta la nuova fortezza in cui con Hegel s'era andato a chiudere il vecchio ente — il trascendente — sotto nome di logo, sovrastante alla natura e allo spirito.

Lo Spaventa sentì di compiere una riforma; ma non ne vide tutto il significato e le conseguenze, chiuso com'era nella meditazione interna del suo problema, che fu questo del puro conoscere, quale venne posto da Kant; problema che egli approfondì tutta la vita; e giunse da ultimo ad additare una soluzione, che è, senza dubbio, un passo nuovo dopo Hegel.

GIOVANNI GENTILE.

---

(1) *O. c.*, pp. 70, 67, 53-4.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

RAFFAELE COTUGNO. — *La sorte di Giovan Battista Vico e le polemiche scientifiche e letterarie dalla fine del sec. XVII alla metà del XVIII secolo.* — Bari, Laterza, 1914 (pp. 250 in-8°).

Il Cotugno, che aveva già pubblicato, ventiquattro anni fa, un opuscolo su *G. B. Vico, il suo secolo e le sue opere*, ritorna in questo volume sul suo caro tema, raccogliendovi il miglior frutto de' lunghi studi, iniziati, come qui ci fa sapere, fin dal 1879. Studi, non occorrerebbe forse notarlo, tanto amorosi quanto poco metodici, come son tutti quelli che sopra un argomento non eccessivamente vasto possono prodursi per più di un trentennio: quegli studi, che diventano quasi una consuetudine, e però come una seconda natura, della quale, una volta contratta, non ci si può più spogliare: onde io non mi meraviglierei se fra dieci, venti, trent'anni (tanto per fare un augurio all'egregio amico e a me stesso!) mi vedessi giungere un nuovo volume del Cotugno intorno ai tempi del Vico. Da varii decennii egli vive col suo autore, non solo come studioso e ammiratore intelligente, ma quasi come un coetaneo ed amico: raccoglie libri e ricordi rari non solo del Vico, ma di quanti ebbero rapporti con lui, o appartennero in qualunque modo allo stesso mondo, in cui alla fantasia rievocatrice del Cotugno piace vedere e amare il suo Vico; legge e rilegge, e gode, come appunto l'amico che ritorna sempre con piacere a conversare col suo amico; e ama rendersi sempre più familiare non solo il suo spirito presente, ma i casi passati della sua vita, e tutti i particolari, in cui può variamente vagheggiarlo con l'immaginazione. E non giudica, non critica, non esamina. Tutto ciò che può tornare ad onore dell'amico gli è bene accetto, ancorchè contraddica all'idea ch'egli se n'è formato. Il Cotugno plaude di gran cuore al *Vico* del Croce. Vico crociano, « come ad alcuno con giudizio affrettato piacque affermare »? — Ma che! Esso è « la più vasta, profonda, ed il più che si poteva, completa esposizione delle dottrine del sublime pensatore la cui anima nessuno seppe più e meglio (del Croce) comprendere e penetrare ». — E come va allora che il vostro Vico non è quello del Croce? Come va, per dirne una, che voi fate del Gravina, in estetica, un precursore del Vico; e il Croce invece ha detto che precursore egli può dirsi nel senso che il Vico, riprendendo le medesime questioni, le risolse in modo perfettamente opposto a quello del Gravina? E come non vi siete accorto che, se il Vico

del Croce è il vero Vico, per la vostra tesi bisognava cercare nel pensiero contemporaneo e anteriore idee a cui potessero rannodarsi le dottrine estetiche, gnoseologiche, metafisiche, etiche e storiche, che sono il Vico del Croce? — Queste domande, s'intende, sono semplici interrogazioni rettoriche, e non aspettano perciò dal Cotugno la risposta che egli non può dare, perchè il suo culto pel Vico non è, diciamo così, un culto critico; e però nulla di strano che, senza andar pel sottile, si fondano in un'immagine sola quel Vico che egli è uso a vedere e il Vico esaltato dallo studio del Croce, ossia dal maggiore studio che ci sia intorno al pensiero vichiano.

Quest'atteggiamento del Cotugno verso il suo autore ha evidentemente il suo difetto, ma anche il suo pregio: e l'uno è inseparabile dall'altro. Si vuol dimostrare che « G. B. Vico non era stato un solitario, un anacronismo tra i suoi contemporanei (che non lo avevano compreso), ma sibbene una voce de' tempi, un genio sublime che aveva sintetizzato il suo secolo » (p. v); e l'ultimo capitolo, a cui è indirizzata tutta la dimostrazione dei tre capitoli precedenti (i più importanti del volume), e che è intitolato, come tutto il libro, *La sorte di G. B. Vico*, torna a ribadire quello che già si sapeva e s'era sempre detto, che Vico non passò inosservato al suo tempo (tutt'altro!), ma non fu punto capito. Fu dunque un anacronismo, o no? Se non è zuppa, è pan bagnato. Se fosse stato la maggior voce del suo secolo, tutti i pensatori del secolo avrebbero trovato nella *Scienza Nuova* la più profonda espressione del loro stesso pensiero, la soddisfazione più adeguata dei loro maggiori bisogni spirituali. Ciò che anche il Cotugno documenta che non avvenne. Cioè, non solo egli dimostra ciò che ormai non ha più bisogno di esser dimostrato; ma par che creda di dimostrare il contrario. Che è, mi perdoni l'amico, il colmo della ingenuità e della mancanza di critica. La quale io vedo anche in quel primo capitolo, in cui l'A. si rifà dal Medio Evo e dalle contese d'allora tra Chiesa e Stato e dalla Scolastica, per venire al risorgimento filosofico e al rinnovamento sperimentale delle scienze: il tutto per cenni che son troppo, e son troppo poco agl'intenti del libro. La vedo nella indeterminazione di molti giudizii particolari; ma sopra tutto mi fa specie nella incompiutezza delle citazioni: un minimo accessorio, che è invece il punto di maggiore interesse in un libro come questo. Il quale, per dirne ora il pregio, animato com'è da quell'amoroso spirito di curiosità indagatrice che ho detto, ha il merito grandissimo di raccogliere attorno al Vico una messe copiosa di notizie dirette su uomini e libri oscuri e non facilmente reperibili, nè pur nelle biblioteche napoletane, intorno alla cultura scientifica, filosofica, letteraria, giuridica dell'ambiente in cui il Vico formò la sua; e in cui bisogna perciò rivivere col Vico, chi voglia intenderne pienamente la concreta mentalità. È il mondo stesso della sua mirabile autobiografia, che è già guida così accorta e così sapiente attraverso lo svolgimento progressivo del pensiero vichiano, ma ricercato e rifrugato in tutti gli angoli, in cui posò o passò la faccia malinconica e

meditabonda del filosofo, concentrato bensì nel suo pensiero, ma non sì, com'è naturale, che non si guardasse d'attorno, e non ne risentisse sempre nuovi stimoli all'originalità delle sue idee.

Tutte queste notizie son care e preziose perciò anche al critico, allo storico, che ne è grato a chi gliele può porgere; ma desidererebbe che ogni fonte fosse esattamente citata, con l'indicazione non solo del libro (titolo ed edizione), ma anche della pagina, che il C. quasi sempre dimentica, e distinguendo sempre la citazione testuale dal transunto o parafrasi; in modo che ei potesse credere d'avere innanzi una vera e propria raccolta di documenti, utilizzabili senza preoccupazione di sorta, quando non si abbia modo di rifarsi alle fonti.

Malgrado questo desiderio insoddisfatto, o non interamente soddisfatto, gli studiosi si gioveranno molto del nuovo libro del Cotugno, che porta molte aggiunte e rettifiche al contributo del Maugain; e gli sapranno anche grado di un curiosissimo documento inedito di cui, per comunicazione dello stesso Cotugno, aveva dato notizia il Croce nelle note all'*Autobiografia*, ma che ora è dal C. integralmente pubblicato nell'appendice del volume: contenente una minuta relazione dell'ultima disgrazia del povero Vico, toccatagli dopo morte per le villane gelosie della confraternita laica, a cui era ascritto, e che ne avrebbe dovuto curare perciò il seppellimento; e invece, dopo aver costretti i professori universitarii, recatisi in forma ufficiale e solenne alle esequie, a ritirarsi, abbandonò il feretro nel cortile in cui era stato intanto calato, per nuove contestazioni di prerogative col parroco! La trista sorte non gli dava requie nè pur dopo morte.

G. G.

RENÉ LOTE. — *Les origines mystiques de la science « allemande »*. — Paris, Alcan [1913], (pp. 238 in-8°).

Il libro del signor Lote è un processo alla scienza e allo spirito tedesco, in nome delle idee chiare e distinte, del determinismo, del materialismo, del razionalismo, e insomma della scienza e dello spirito francese; così come un tedesco potrebbe farne uno, tutto opposto, alla scienza e all'orientamento stesso dell'intelligenza francese in nome del senso profondo dello spirito, della libertà e dell'idealismo. E come ci sarebbe del vero in un tal libro tedesco, ce n'è anche in questo libro francese, mescolato alle esagerazioni, alle ingenuità e alle banalità che porta seco necessariamente una considerazione così grossolanamente empirica della storia, com'è quella a cui si arrestano, gli uni contro gli altri, gli *chauvinistes* e i pangermanisti, risoluti egualmente a rimanere gli uni di qua e gli altri di là da una insormontabile barriera. Di qua da questa barriera il signor Lote ha buon giuoco contro i lontani avversari, e non gli

costa una gran fatica, quantunque il suo libro sia pieno di molta e non facile erudizione, il dimostrare che quella scienza tedesca, tanto decantata dagli scrittori d'oltre Reno, è mistica nelle origini e nelle midolla; di un misticismo che è fratello germano dell'occultismo e della magia; e come tale, incapace di assimilarsi le conquiste della scienza moderna se non trasformandole e deformandole, per fonderle nel vecchio e sempre rovente crogiuolo del suo misticismo. E non si accorge che questa concezione, in quanto gli serve per spiegare la storia della cultura tedesca moderna, è una flagrante smentita della sua stessa tesi; poichè questo spirito mistico tedesco, per quanto egli si sforzi di dedurlo trasformisticamente secondo la logica del lamarckismo, di cui è un fervido adepto, diventa e non può non diventare una specie di causa essenziale, di forza occulta, dello stesso genere di quelle che egli schernisce nella filosofia e nella scienza tedesca.

Il signor Lote è convinto che nella biologia sia la chiave di tutta la storia; e che questa non sia se non una serie di adattamenti organici a degli ambienti, che, a loro volta, fan parte del meccanismo universale. Essa infatti è nel suo complesso il prodotto dell'umana mentalità, la quale si configura variamente secondo gli avvenimenti della sua esperienza e il modo in cui essa li ha intesi. Quindi per il misticismo tedesco il Lote si guarda bene di « *supposer à son origine la présence immédiate de certains principes* a priori »; egli intende piuttosto « *suivre et retracer des fautes d'organisation, qui engendrent ou développent des travers mystiques et prennent l'aspect de principes, de la même manière que des fonctions insuffisantes créent un organe defectueux* » (p. 4). S'intende che gli errori mistici, trasformatisi in caratteri acquisiti ed ereditari, importano per se stessi acquisti ulteriori dello spirito; poichè si sa che l'organo, creato dalla funzione, reagisce poi sulla funzione. E sta bene. Ma, quando il signor Lote, nel primo capitolo del suo libro *Généralités sur l'occultisme ou mysticisme en science*, procura di analizzare e illustrare questi errori funzionali, che avrebbero creato l'organo mistico della scienza tedesca, si dimentica di essere presente a un problema storico ben determinato, e spigola da ogni sorta di libri di magia naturale, alchimia, filosofia occulta, mistica e simili, d'ogni tempo e paese, i caratteri generali del metodo che queste pseudoscienze solevano e sogliono seguire, per passare quindi a indagare le deformazioni conseguenti dell'intelligenza, o i difetti, com'egli dice, d'una organizzazione intellettuale insufficientemente adattata. Così facendo, egli fa bensì il mestiere del naturalista, che gli sta a cuore: perchè nessun naturalista si propone mai di spiegare l'origine d'un dato organo particolare; ma, astratteggiando, s'accampa appunto nelle *généralités*, e il caso storico dell'organo determinato gli si configura come il caso tipico dell'organo della specie, che si proporrà egualmente di spiegare in funzione di un ambiente tipico. Ma, per fortuna, in natura non ci sono francesi e tedeschi, e in quell'assimilazione tipizzante non v'è speciale e determinato interesse storico,

che venga calpestato. Quando invece il Lote si foggia quel suo schema di mentalità mistica in astratto, non ci ha detto ancora nulla per convincerci che quella sia la mentalità germanica, quasi organo creato dalla sua funzione. Egli infatti, nè anche a farlo apposta, per indicarci i metodi della vecchia scienza misticizzante, comincia a riferirci dottrine di un Massuet, di un Pernetty, di un Peysonnel e di parecchi altri francesi che non fanno magra figura accanto agli Agrippa, ai Paracelsi e agli altri padri della scienza tedesca. Onde è troppo chiaro che rimane lamarckianamente a spiegare come dalla cultura francese sia potuto sorgere un Lavoisier e da quella tedesca sia stato tanto difficile invece che sorgesse un chimico capace d'intendere la nuova scienza di Lavoisier.

Il signor Lote non si è accorto che si dava della zappa sui piedi, non potendogli riuscire di ricostruire coi metodi naturalistici un processo storico, qual è quello che si dice lo spirito d'una nazione. Pel quale gli sarebbe convenuto, lasciando da un canto l'occultismo e la magia, che non sono particolari prodotti della cultura tedesca, addentrarsi piuttosto nelle remote propaggini della mistica germanica, che soltanto attraverso la religione e la filosofia è dato cogliere nelle sue genuine e reali fattezze: senza perciò credere di potere spiegare l'organo, la cui formazione debba considerarsi il principio di un'ulteriore funzione atavisticamente trasmessa quindi nei destini secolari della mente tedesca (che sarebbe precisamente quel metodo occultistico a cui il signor Lote dà la caccia), ma col semplice intendimento d'ogni schietta ricerca storica, di approfondire al possibile la cognizione del proprio oggetto. Vero è che per dare questo indirizzo al suo studio l'A. avrebbe dovuto mettersi un momento egli stesso al punto di vista di quella stessa scienza tedesca da lui abborrita, e non contentarsi in tutto e per tutto del suo Lamarck!

In conclusione, definito il misticismo come quell'atteggiamento spirituale che confonde in uno il diverso, e sostituisce all'ordine causale dei fenomeni l'occulto potere antropomorfico delle forze, degli spiriti o dello spirito, e sdoppia il mondo in due o più sfere per la sua incapacità di cercare la razionalità nel sistema deterministico dei fenomeni stessi, e anzi che far dell'oggetto la norma della cognizione pone nel soggetto il centro e la radice d'una realtà arbitrariamente escogitata, il Lote postula questo misticismo come per ipotesi, quasi il genio dello spirito germanico. E su questa ipotesi costruisce una sua storia dello sviluppo della scienza tedesca dalla seconda metà del sec. XVIII in poi. « *Le Germanisme* », egli dice « *est issu d'une crise intellectuelle, provoquée par les acquisitions de l'expérience moderne, au XVIII^e^ siècle. Né dans un pays de mysticisme latent, il n'en présente qu'une recrudescence: et en effet l'Allemagne, consciemment, y retrouva tout son passé, revint avec romantisme à son moyen-âge, et jusqu'à l'antique Germanie. Mais la crise fut si forte, en raison même de la véhémence de ses causes, qu'il en sortit une ambition soudaine et de tenaces projets d'avenir* » (p. 50). Se non è occultismo questo misticismo latente, che deve spiegare il

romanticismo tedesco e il pangermanismo posteriore, non sarà possibile più intendere che sia una forza o una qualità occulta!

Il Lote ha ragione da vendere, naturalmente, quando trova tutta la scienza tedesca da Hamann e Herder in poi pervasa di misticismo. Ma la sua critica è troppo facile, per questa parte; e quello che era difficile scoprire, il motivo filosofico e storico e il significato di questo atteggiamento speculativo, questo gli rimane un campo inaccessibile e remoto. Tutte le proposizioni, p. e., che egli cita della filosofia della natura di Schelling, non bastano punto a svelare il valore di quella speculazione, che non va ricercato nella storia della scienza, ma in quello della filosofia. Quello che egli dice del così detto « pragmatismo » della *Critica della ragion pratica*, quasi di una veduta mistica in diretta opposizione col naturalismo delle scienze particolari, può dimostrare soltanto che egli ha una cognizione troppo scarsa della filosofia kantiana, per potervi portare sopra un giudizio non troppo estrinseco e superficiale. Gl'insufficientissimi accenni al romanticismo e allo storicismo germanico del primo trentennio dell'Ottocento dimostra soltanto la gretta cultura del naturalista, ottuso alla percezione di una realtà che trascende la sfera della sua ordinaria esperienza. E la distinzione tra romanticismo francese e romanticismo tedesco, a uso e consumo della sua tesi antigermanica e relativi sfoghi contro « l'*idéologie aveugle et funeste du coupable livre de Madame de Staël* », fa sorridere. A tratti par di sentire il nostro Enriques!

Il capitolo più notevole e più interessante è il 3.º, che ha il duro titolo, e solenne, *La Science « allemande » contre l'esprit de science*, diviso in due sezioni, la prima delle quali s'intitola, nientemeno, *La Science allemande contre la Vérité scientifique*, e la seconda *La Science « allemande » pour le germanisme*. La « Verità scientifica » è la scienza di Lavoisier e di Lamarck, che il Lote mostra quante opposizioni abbia incontrate dapprima in Germania, e poi a quante modificazioni sia stata sottoposta per assumere un carattere speculativo conforme al genio tedesco. In questo capitolo, specialmente nella prima sezione, sono raccolte molte notizie curiose, quantunque poco concludenti, com'è facile indovinare, per la tesi dell'autore.

G. G.

Luigi Valli. — *Il valore supremo.* — Genova, Formiggini, 1913 (pp. 324, in-8º).

Il Valli è uno spirito scientifico e mistico, che è come dire, poco filosofico: muove dal mistero e ritorna al mistero, perchè la via che percorre è un circolo, ogni punto del quale è sempre egualmente distante dal centro, dov'è l'origine e quindi la spiegazione e dissoluzione del mistero. Il suo valore supremo è quello a cui sono subordinati tutti i valori, e per cui perciò tutti gli altri sono valori: dovrebbe quindi essere

un valore assoluto. Ma non è: perchè il Valli ha osservato, com'era stato osservato già da altri, che tutti quelli che in ogni tempo sono stati considerati come assoluti, erano soltanto valori di cui s'era dimenticata e s'ignorava la relatività; e quindi se egli, criticando tutti i pretesi valori assoluti, che si scoprono mezzi a fini più elevati, ossia valori limitati dal concetto delle rispettive funzioni che essi adempiono nel sistema della vita, è costretto a fermarsi innanzi a un valore, di cui non riesce a vederne uno superiore, a un valore, cioè, di cui non vede perchè debba esser valore, e che, insomma, sfugge alla scienza come inesplicabile, e in quanto tale convalida tutta la scala dei valori sottostanti, si ferma unicamente perchè questo valore di fatto è supremo; ma non perchè sia supremo intrinsecamente, di diritto, assolutamente. Questo valore, supremo soltanto relativamente a noi, o allo stato delle nostre conoscenze scientifiche, non è perciò un valore assoluto: funge da valore assoluto, pronto a cedere il posto a un valore superiore appena ci sia dato scoprirne la funzionalità rispetto a un valore superiore. Il quale, spiegando allora l'attuale valore supremo, e però abbassandolo a valore subordinato o improprio, gli sottentrerebbe come supremo in quanto inesplicabile. In guisa che un mistero cessa, se cessa, per essere sostituito da un altro mistero. E soltanto l'assoluta ineliminabilità del mistero, la sua invincibile resistenza all'indagine scientifica, dissolvitrice perpetua dei valori assoluti della coscienza, salva la morale — il valore, il dovere assoluto — da una concezione economica, biologica, funzionalistica, come dice il V., di tutta la realtà. Chiamando funzionalismo la concezione dei valori, come funzioni adempienti fini biologici superiori, e limitati pertanto dal concetto delle funzioni corrispondenti, e idealismo la concezione dei valori come assoluti, ossia come valori-funzioni integrati con quel di più di valore che per ciascuno di esso proietta di là dal limite della funzione la coscienza ignara della loro natura funzionale, il Valli si rappresenta la storia dei sistemi morali come un'alternativa di periodi idealistici, creatori di valori, e di periodi funzionalistici o critici, in cui si spiega la funzionalità dei valori prima tenuti per assoluti, e si sospinge in conseguenza lo spirito umano verso nuove finalità. Il funzionalismo si conchiude con una forma di idealismo. E quello del Valli mette capo anch'esso in una forma sua d'idealismo: che egli però, nel suo caso, preferisce denominare naturalismo: per la ragione che il suo valore supremo è la universale direzione della natura verso la conservazione della vita nella discendenza. Ed è in sostanza quel naturalismo mistico, che è proprio di tutti i naturalisti, che non possono formare con le loro spiegazioni causali una catena di fenomeni senza attaccare l'ultimo anello all'Ignoto e inconoscibile. Giacchè il mistero, di cui il Valli sente compenetrata tutta la vita morale, non è nel suo valore supremo, che è un fatto pel Valli scientificamente constatato e incontestabile; questo fatto — questa universal corrente della natura indirizzata alla propria conservazione attraverso gl'individui — questo fatto è soltanto l'ultimo anello

della catena la quale potrà reggerci solo se essa sarà legata ad un chiodo; e questo chiodo, questo valore supremo — più supremo ancora del valore supremo che ci offre il Valli — è di là dal fatto: è l'Ignoto, che potrà indietreggiare, ma non sarà mai raggiunto; ed è perciò inconoscibile. Ed è quello che rende valore il « valore supremo », a cui si è fermato il Valli, e però tutti gli altri valori sottostanti: tutti valori improprii. La luce del valore, della moralità, piove tutta da questo termine trascendente tutta la scala dei valori assegnabili: e, sottratta quella luce, il mondo diventa una tenebra universale, e la scala precipita tutta.

Il valore supremo, dunque, della costruzione morale tentata dal Valli non è quello che egli ha creduto, benchè egli stesso lo intravveda nelle effusioni mistiche delle prime e delle ultime pagine del suo libro. Se avesse visto chiaramente che il suo valore supremo può esser valore, per lui, avendone uno sopra di sè (che è poi il Dio ignoto), avrebbe fors'anco potuto vedere un'altra cosa: che cioè su quella via, che egli batte, non c'è valore supremo, e però non c'è valore, non c'è morale. La sua concezione della morale è una concezione economica, che fa appunto della morale un'economia (rendendo perciò impossibile, perchè astratta, la stessa economia). Infatti questo ignoto, nelle cui braccia ci si dovrebbe gettare per salvare la morale, non è un vero ignoto, come richiederebbe il misticismo morale dell'egregio autore. È un ignoto sì o no. Ignoto *quoad nos*, non *per se*. Collocato com'è, sulla via stessa della scienza, dietro il pseudo-valore-supremo, esso è della stessa natura di questo, eternamente. Non importa che noi non lo conosceremo mai, perchè egli indietreggerà sempre; egli indietreggerà appunto perchè, se restasse fermo, data la sua natura, — quella natura che è propria di ogni valore — egli sarebbe conosciuto, e però ammazzato come valore. E però io non ho bisogno di corrergli dietro per cercare di vederlo in faccia: anche restando di qua da quel valore, che è reso valore da esso, so che cos'è, e quanto vale: cioè che non val niente. Non val niente, perchè o non è l'ultimo valore (come non può essere), e ne ha uno ancora dietro di sè, che lo fa valore; e per sè quindi non val niente; o è l'ultimo, e non val niente lo stesso, perchè ogni valore deve poter essere criticato dal funzionalismo, ossia non dev'esser l'ultimo.

Mistico è dunque il Valli, ma cattivo interpetre delle esigenze più profonde del misticismo, che ha sempre diffidato di quella scienza e di quella psicologia, a cui il Valli tributa così riverente omaggio. Il misticismo ha saputo in ogni tempo che quel giuochetto della scienza, di rincorrere attraverso il tempo e lo spazio l'ignoto, è vano: perchè questo corre dietro a noi, e noi inseguiamo soltanto la sua ombra. E per afferrarlo perciò bisogna fermarci, e volgerci indietro. Giacchè anche l'Ignoto, come ignoto, dev'essere pure afferrato: esso infatti è pel mistico la realtà; e se questa gli s'invola sempre d'innanzi, e corre, e fugge, il misticismo diventa scetticismo.

Ma, fosse anche riuscito a costruire una concezione mistica (ed egli

può crederlo perchè infatti si arresta a un ignoto, che a lui, ora, si presenta assolutamente ignoto), il Valli avrebbe perciò costruita una concezione morale? Il misticismo è stata in ogni tempo, come concezione religiosa, negazione della libertà del soggetto, e però del mondo morale. Il Valli, nel suo naturalismo, non sospetta nemmeno il vero soggetto della vita morale. Riduce il valore a una valutazione, ma la valutazione è prima la valutazione costante, che ci si presenta come tale; e come tale agisce quasi potenza suggestiva, tanto più energicamente quanto più vasta è la sfera in cui la valutazione stessa è costante; ed è poi la direzione in generale della realtà, della natura, che ci trascina, attraendoci nella sua corrente con una forza, punto razionale e logica, ma meramente psicologica, che è la sostanza del sentimento dell'obbligatorietà morale: qualche cosa di simile, *mutatis mutandis*, alla grazia di S. Paolo, e che non mette il Valli in un imbarazzo minore di quello dei teologi quando si trovano a giustificare, insieme con la grazia, la libertà. « Nel fatto », dice il Valli, « imposizione e adesione, attrazione della direzione esterna o spinta adesiva dello spirito nel senso della direzione esterna, sono assolutamente una cosa sola » (p. 80; cfr. p. 99). Viceversa, in tutta la sua teoria delle valutazioni non fa altro che opporre questa valutazione oggettiva, che non è altro che un caso o una forma della direzione dell'universo naturale, al soggetto che ne subisce l'influsso. E tutta la sua concezione naturalistica si regge sul concetto di una natura che è un presupposto d'ogni determinazione del soggetto. E a pag. 309 si ammira l'ingenuità di una interrogazione come la seguente (alla quale Kant, se non altri prima di lui, ha già risposto da un bel pezzo): « Ma (per ripetere un vecchio argomento) la priorità gnoseologica della coscienza potrà mai informare sul serio (!) la priorità ontologica dell'universo ». Vecchio (oh quanto vecchio!) argomento, che importa, mi pare, con ogni evidenza, l'opposizione della natura, in cui è il valore, al soggetto, che è il soggetto dell'azione morale.

Ma il Valli, combattendo l'antica obbiezione che una visione dell'essere, come questa in cui consiste il suo concetto delle valutazioni, non genera una disposizione pratica, un desiderio, un atto di volontà, — obbiezione che cade, secondo il Valli, per la semplice osservazione psicologica degli effetti prodotti in noi dalla suggestione dell'esempio e di ogni movimento che noi possiamo seguire, — dimostra di non aver riflettuto abbastanza sul concetto della valutazione o del giudizio pratico: che non è per lui l'atto stesso della volontà, ma di una conoscenza che s'esercita sulla volontà. E questo equivoco gli permette di parlare di una valutazione oggettiva, e di assimilare quindi le valutazioni alle così dette direzioni della natura. Il valutare degli altri non è per noi valutare se non è valutare nostro: altrimenti è per noi non valutare. E valutare non può significar altro che volere. Quindi il problema che l'A. si propone dell'assimilazione dell'atto singolo alla valutazione collettiva non esiste. Il Valli comincia dallo staccare l'azione dalla valutazione: e questo gli rende

possibile tutto il suo naturalismo. Ed è ovvio che non possa più costruire una morale, poichè la moralità consiste appunto nell'unità di azione e valutazione, ossia nel concetto dell'azione come creatrice di valori: azione, che è la stessa realtà del soggetto morale, che il Valli non potrà mettere da parte senza esser chiamato, prima o poi, a dover fare i conti con esso: e senza perciò dover piegare le ginocchia innanzi a lui, quando se ne vede poi comparire innanzi l'ombra irraggiungibile dal seno stesso della Natura.

G. G.

VARIETÀ.

I.

LETTERE DI ADOLFO GASPARY A F. DE SANCTIS.

Nel secondo volume degli *Scritti varii inediti o rari* del De Sanctis (1898), pubblicai una lunga lettera di Adolfo Gaspary del 22 maggio 1877, e fornii notizie sulle relazioni tra il filologo e critico tedesco e il maestro napoletano, di cui quegli aveva seguito i corsi nell'Università di Napoli (1). Avendomi poi la signorina Agnese de Sanctis favorito parecchie altre lettere del Gaspary, dirette al De Sanctis, ne ho tradotte alcune e le pubblico qui. Era mia intenzione di accompagnarle con le lettere del De Sanctis al Gaspary; ma le ricerche fatte a Breslau dal prof. Appel, per incarico del mio amico prof. Vossler al quale mi rivolsi, hanno dato per risultato la notizia: che il carteggio del De Gaspary fu distrutto dalla famiglia, dopo la disgraziata morte di lui nel 1892!

La prima lettera del Gaspary, lunghissima, in data di Oporto, 22 febbraio 1875, descrive le condizioni politiche del Portogallo e della Spagna (il Gaspary si trovò a Madrid nei giorni della caduta della Repubblica e della proclamazione di re Alfonso). Di notizie letterarie, non vi sono altre che quelle sul movimento spagnuolo del krausismo, « un sistema (scrive il Gaspary) che per ragioni facilmente comprensibili è rimasto affatto ignoto presso di noi », e dei suoi rappresentanti, Sanz del Rio e Nicolas Salmeron (del quale il Gaspary fa grandi elogi); inoltre, degli studi in Portogallo (Braga, Coelho, Vasconcellos); e, in ultimo, un accenno all'*Estetica* del Kirchmann: « Che cosa pensa Ella dell'*Estetica* del Kirchmann: potrebbe fornirle realmente la materia di un lavoro? ». — Nella lettera successiva, da Berlino, 10 giugno 1875, il Gaspary, dopo aver fatto cenno del suo viaggio nell'Italia settentrionale e nella Germania meridionale, si estendeva sulle condizioni dello spirito pubblico in Germania, e soggiungeva alcune notizie letterarie: sulla pubblicazione della nuova edizione della *Storia del materialismo* del Lange; sulle polemiche intorno alla *Filosofia dell'incosciente* dello Hartmann (« io ho visto, sin dal suo apparire, in questo sistema più ciarlataneria che vera serietà »); su-

---

(1) *Scritti* cit., II, 253-9.

gli studi italiani del Geiger (Petrarca), dello Heyse (traduzione del Giusti), dello Hillebrand (*Walsches und Deutsches*). Anche, il Gaspary discorreva delle agitazioni degli studenti in Napoli pei provvedimenti del ministro Bonghi, esprimendo il suo avviso a favore del pagamento diretto fatto dagli studenti al professore, perchè l'esperienza mostra che i più imparano qualcosa solo quando hanno pagato di loro tasca l'insegnante.

Ecco per esteso le tre lettere, che seguono alle due prime, da me soltanto riassunte:

I.

Berlino, domenica, 14 febbraio '76.
Lützow-Platz, 2.

Veneratissimo amico,

Le sue amabili righe mi hanno recato infinita gioia, perchè mi hanno mostrato che Ella non mi ha dimenticato. Ed esse erano accompagnate da un dono tanto prezioso, dai suoi due recenti scritti, pei quali io non posso ringraziarla abbastanza. Nel *Viaggio elettorale* (1) mi attrassero particolarmente il calore e la personalità: mi sentivo così vivacemente trasportato in Italia che, leggendolo, dimenticai dove io realmente mi trovavo. Peccato che, quando scrissi i miei articoli (2), non potessi avere ancora innanzi a me quel libretto! Anche ciò che Ella ha detto sul Meli (3) è così fine e profondo che io ora rimpiango anche più fortemente di non potere assistere alle sue lezioni sul possente Leopardi (4), su quel poeta col quale propriamente, anni or sono, cominciai a studiare la letteratura italiana.

Io stesso sono diventato da poco in qua, quasi senza che ci avessi pensato, insegnante. C'è presso di noi, da alcuni anni, una sorta di piccola accademia di cultura per signore, il *Victoria Lyceum,* e nell'autunno passato la presidentessa di questo, che aveva saputo del mio soggiorno in Italia e del mio entusiasmo per le cose italiane, m'invitò a tenere alle signore ogni settimana una conferenza sulla letteratura italiana. Io accettai senza troppo riflettervi, ed Ella forse sorriderà della mia audacia; in ogni caso, se mi possono mancare le forze, di certo non risparmio fatiche, e spendo tutto intero il mio tempo a prepararmi per la conferenza della settimana. Cominciai a mezzo ottobre con l'origine della letteratura, e sono giunto ora al Boccaccio e intendo giungere ancora fino alla fine del Quattrocento; giacchè con la fine di aprile finiscono anche le conferenze. Ciò a cui rivolgo particolarmente la mia attenzione, è suscitare nelle mie ascoltatrici l'intelligenza pel suo metodo estetico e critico, e, in tal modo, per la letteratura stessa: considero le mie conferenze come un'introduzione ai suoi scritti che, data la mancanza di conoscenza nella materia, offrono appunto al nostro pubblico dif-

---

(1) Pubblicato nella *Gazzetta di Torino* del 1875, e ristampato in volume nel 1876.

(2) Gli articoli nell'*Archiv* dello Herrig, sui principii critici del De Sanctis.

(3) Tenuta a Palermo l'8 settembre 1875, e ristampata nei *Nuovi saggi critici,* seconda edizione.

(4) Circa le lezioni sul Leopardi, cfr. *Critica,* X, 224-5.

ficoltà a cagione del loro contenuto d'idee così denso. Questo mio intento credo di poterlo raggiungere agevolmente, e quando le signore potranno leggere con intelligenza la sua Storia della letteratura e i suoi Saggi, allora non avranno più bisogno di me. Prima di Natale avevo un grande uditorio, ora si è ridotto a poco più di una dozzina; ma ciò non mi dispiace; posso così almeno contare con determinatezza sopra un serio interesse, che in un gran numero, specie di signore, non si poteva aspettare.

Nel corso del passato anno, sono accadute molte cose, che io volevo comunicarle; ma l'elenco sarebbe troppo lungo. Posso infastidirla con alcune faccende private o di famiglia? Il signor Joaquim de Vasconcellos, il giovane dotto, presso il quale or è un anno dimorai in Oporto, è venuto qui nell'estate e si è fidanzato con la signorina Carolina Michäelis (1), che mi fa incarico di porgerle i suoi migliori ossequii. Il matrimonio avrà luogo quando la signorina Carolina avrà terminato il suo ultimo libro, il quale (Ella non l'indovinerebbe di certo!) è un dizionario etimologico degli elementi arabi nella lingua spagnuola (2). Per quel che ne sento dire, il lavoro sarà una meraviglia di acume e di erudizione. A noi duole di perderla e che se ne vada tanto lontano, come succederà nella prossima primavera. E, poichè parlo di fidanzamenti, voglio annunciarle che io stesso sono fidanzato, e già da circa sei mesi, con una piccola, modesta e bionda ragazza, che mia madre da quattro anni ha preso con sè in casa. In maggio o giugno conto di ammogliarmi.

Mi rallegro moltissimo che Ella abbia realmente fatto il lavoro sul Kirchmann (3); disgraziatamente non l'ho ancora visto, ma il fascicolo mi giungerà presto: noi siamo abbonati all'*Antologia* nella nostra società italiana. L'articolo dovrà certamente destare anche qui generale interesse; io sono molto ansioso di vedere come Ella consideri e giudichi quel sistema. — Per quel che concerne la traduzione dei suoi scritti, me ne ha scritto un tale, insegnante a Brühl. Ma io gli ho risposto, debbo confessarlo, con poco calore, perchè, a giudicare dalle sue lettere, non mi è sembrato la persona adatta. Una traduzione come quella mi sembra un serio e difficile lavoro; se non fosse così, l'avrei io stesso intrapresa da un pezzo, tanto io desidero di vedere universalmente nota e divulgata nel nostro pubblico l'opera sua; ma io desidero che non esca in una forma indegna di essa. A tal lavoro si richiede molto agio e pazienza, e, anzitutto, amore. Anche io, per parte mia, credo necessario che, almeno la Storia letteraria, sia provveduta nella traduzione da un'appendice di osservazioni. Ella, pei lettori italiani, può presupporre tante cose; ma qui i più verrebbero a far la prima conoscenza della letteratura italiana appunto attraverso il suo libro. La cosa andrebbe più facilmente pei Saggi; ma anche qui una mano inesperta potrebbe guastare molte cose: perfino in Italia Ella è stata in molte cose così malamente compresa! Intanto io qui mi sforzo costantemente ad allargare la cerchia dei suoi amici ed estimatori, che è certamente una lieve fatica e la più gradevole per me. Mi è riuscito straordinariamente lusinghiero che Ella abbia stimato i miei articoli degni di traduzione.

---

(1) La nota romanista, n. in Berlino nel 1851 e dimorante in Oporto.

(2) Non credo che questo lavoro vedesse poi la luce.

(3) Fu pubblicato nella *Nuova Antologia,* del gennaio 1876, e ristampato nella seconda edizione dei *Nuovi saggi critici.*

Ciò che per altri rispetti qui ci tiene occupati, gli scavi di Olimpia, la conferenza ortografica, i meravigliosi discorsi di Bismarck, sono cose delle quali Ella già saprà abbastanza. E sempre che io troverò qualcosa di particolarmente interessante, le invierò quind'innanzi il giornale. Sventuratamente, le notizie che ci giungono dal suo paese, sono ora poco favorevoli. Abusi senza fine dall'alto, e incredibile indifferenza dal basso: è sempre la vecchia canzone: quando finirà una buona volta? Quando ero più giovane, avevo opinioni molto repubblicane, come accade alla maggior parte dei giovani; ma, dopo aver visitato Francia, Italia e Spagna, rinuncio volentieri a qualche libertà personale, e tengo la nostra vecchia e ferrea monarchia come un gran tesoro, sebbene non intenda dire che tutto sia lì, e specialmente non intenda disperare dell'Italia, che, dopo la mia patria, amo sopra tutto. E in prima linea le auguro molti uomini come Lei, cui depongo ai piedi la mia sincera devozione, mentre resto

tutto suo Adolf Gaspary.

2.

Berlino, domenica, 7 gennaio '77.
Lützow-Platz, 2.

Venerato amico,

Ella ha reso un gran servigio allo Harms (1) e a me con l'agevolarci la pubblicazione dell'annunzio del libro (2); ho aspettato a rispondere alle sue amichevoli righe per potere, ricevuto l'articolo stampato (3), esprimerle insieme coi miei cordiali ringraziamenti quelli dello Harms. L'affinità di certe idee del libro in questione con gli scritti di Lei mi aveva già colpito: anche nel libro dello Harms c'è più che il semplice dotto, c'è il carattere e la convinzione morale dell'uomo, e, poichè vidi che l'opera era ben atta a interessarla, gliel'ho inviata da alcuni giorni e spero che, al giungere di questa lettera, Ella l'avrà già ricevuta. Anche lo Harms è assai lieto dell'identità nel modo di pensare da Lei manifestato, e mi ha pregato di esprimerle il suo ringraziamento per la ottenuta traduzione. Presso di noi, in Germania, egli crede, incontrerà più opposizione che consenso; la corrente della nostra filosofia va ora in indirizzo opposto. Quanto a me, non accetterei nei particolari tutte le sue concezioni; ma io ammiro in lui la saldezza di convincimento e l'acume e chiarezza di spirito onde penetra il suo oggetto. Una storia siffatta della filosofia moderna non la possediamo finora; e quella di Zeller le è assai inferiore per profondità e solidità.

Avevo già avuto notizia dai giornali della sua nomina a Vicepresidente della Camera dei deputati; e mi congratulo con Lei di questo onore ben meritato; nella crisi del marzo passato avevo creduto che Ella sarebbe stata destinata a un altro posto, nel quale già altra volta Ella operò cose così salutari per la sua pa-

(1) Il filosofo Federico Harms (1819-1880), che era allora professore straordinario nell'Università di Berlino.

(2) Si tratta certamente, come si vede da quel che si dice appresso, del libro dello Harms, *Die Philosophie seit Kant* (Berlino, 1877).

(3) Non saprei ora dire in quale giornale italiano fosse stampato l'articolo, inviato dal Gaspary al De Sanctis: forse nel *Diritto*?

tria; e da quali influssi ciò sia stato impedito, posso su per giù immaginarmelo, sebbene noi altri poveri dotti tedeschi viviamo quasi del tutto fuori di quella sfera e la conosciamo solo per sentita dire. Solo di una cosa, in verità, mi condolgo con Lei, che, tra gli affari politici, i suoi lavori letterarii debbano patirne: avrei desiderato che almeno le lezioni sul Leopardi ci fossero state in qualche modo rese accessibili.

Della traduzione della sua *Storia letteraria* non avevo da lungo tempo udito nulla, quando circa tre settimane fa la signorina Wehrmann m'inviò di nuovo un foglio con domande. Essa si occupa con molto zelo del secondo volume; come io vedo, ha lavorato con diligenza ed è penetrata più addentro nello spirito della lingua e nello spirito dell'opera sua; e già mi resta assai meno campo da consigliare e correggere che pel passato. La ragione del suo rinnovato zelo è specialmente una nuova speranza di pubblicazione, della quale certamente Le ha scritto. Il Werder (1) stima conveniente di far comparire dapprima alcuni brani della traduzione in qualche rivista come saggi, e suscitare così l'attenzione del pubblico e di un intelligente editore, che allora potrebbe essere disposto a pubblicare il tutto. A me questa via non sembra cattiva, e credo che anch'Ella sia di questo avviso, tanto più che già alcune parti del libro comparvero come saggi staccati nell'*Antologia*.

Delle nostre lotte politiche di qui Ella avrà già notizia. La chiusura della Dieta è stata seguita da una grande scissione tra le due parti liberali, che del resto già da un pezzo se l'intendevano male tra loro. Diritto e torto sembrano essere questa volta in entrambe. I nazionali-liberali fecero male a dire parole tanto grosse alla seconda lettura delle leggi di giustizia; poi si videro costretti a far l'opposto, e la parte progressista, che è furente di vedere i nazionali-liberali patteggiare dietro le sue spalle col governo, rinfaccia loro ogni giorno la loro incoerenza. Per altro, io preferisco codesta incoerenza all'ostinatezza anche contro la migliore convinzione: i nazionali-liberali hanno almeno col loro tanto discusso compromesso riguardo alla legge di giustizia fatto almeno un meritorio sacrificio: hanno posto in giuoco la loro popolarità nel momento in cui si vedono innanzi le nuove elezioni. Presso la maggioranza del popolo ciò difficilmente li danneggerà; il governo è in così alta stima che si approva generalmente una politica moderata e pacifica verso di esso, ad eccezione, a dir vero, di certe regioni: specialmente qui in Berlino il partito del progresso ha ragguardevoli aderenze. Ai nazionali-liberali si rimprovera il loro culto pel Bismarck; ma qual maraviglia che essi s'inchinino al genio di un tanto uomo? Chi ha fatto quel che Bismarck ha fatto, ha raggiunto tale autorità morale che è difficile resistergli; ed io non credo neanche che sarebbe bene: egli stesso ha ben conosciuto il tempo e i suoi bisogni, e non cade nel fallo di volere l'assurdo o l'impossibile. Io, del resto, Le ho mandato più volte alcuni giornali, che potessero darle un'idea di queste lotte.

Termino per oggi, venerato amico, con l'esprimerle ancora i miei ringraziamenti e insieme i miei cordiali augurii pel nuovo anno. E creda al sincero affetto e alla venerazione del

suo ADOLFO GASPARY.

---

(1) Il filosofo hegeliano Carlo Werder, dell'Università di Berlino.

3.

Berlino, domenica, 18 febbraio '77.
Lützow-Platz, 2.

Veneratissimo amico,

Or ora ho letto nell'*Antologia* il suo lavoro su *Nerina* (1). Può importarle di conoscere quale impressione io ne abbia riportato? Io posso dire solo il medesimo che degli altri suoi lavori. Quando si legge uno dei suoi saggi, si ha sempre il sentimento dell'intima soddisfazione e si può approvare solo col cuore, perchè ciò che così spesso noi abbiamo sentito in modo oscuro e imperfetto, ci viene innanzi chiaro e luminoso, e, terminata la lettura, l'animo ci si riempie non solo di ammirazione per l'autore, ma di gratitudine, per averci aiutati alla profonda e pura intelligenza del bello. Ella ha altra volta definito la critica come coscienza illuminata delle impressioni estetiche, che nell'ordinario lettore rimangono oscure e confuse. Ciò compiono nel senso più proprio i suoi saggi: la critica suole disturbare il godimento estetico, qui lo purifica e lo innalza. Parecchi ben sofisticano e cercano difetti nei suoi lavori, costà in Italia e qui in Germania: ciò non Le farà maraviglia: sono coloro che sentono la propria impotenza per codesta altissima specie di critica, e perciò anche non la intendono presso gli altri o non la vogliono riconoscere. Si mormora anche che Ella trascuri certi elementi a buon mercato di erudizione, come se già ora non fossero tanti i lavoratori diligenti e l'avvenire non ce ne promettesse anche di più. L'Italia ha ora i Comparetti, D'Ancona, Bartoli, Carducci, Rajna e parecchi altri. Io pregio altamente questi uomini, come anch'Ella certamente li pregia. Ma essi avranno molti successori. Chi farebbe invece il lavoro che fa Lei?

Specialmente mi piacque la chiusa del saggio. Quando io lessi la novella dello Heyse, mi sentii respinto da quella narrazione, e notai che era un grossolano tessuto, lontanissimo, come la terra dal cielo, dalla figura del poeta e della sua amata; ma solo le sue parole mi rischiarano il mio giudizio, che era allora rimasto confuso.

Ho visto dalle sue ultime amichevoli righe, a me cordialmente gradite, che Ella non doveva avere ancora ricevuta la mia ultima lettera, che scrissi subito dopo l'invio del libro dello Harms; poichè io non conoscevo la durata del suo soggiorno in Roma e il suo indirizzo di colà, le scrissi a Napoli, e quella lettera deve esservi giunta quando Ella ne era già partita. Le mie righe hanno poca importanza; ma la cosa mi duole soltanto perchè io vi esprimevo i ringraziamenti dello Harms e miei pel favore resoci così amabilmente. E anche le comunicavo ciò che sapevo di nuovo circa la traduzione del suo libro: ma da allora non ho saputo altro, e forse Ella sarà meglio informata di me.

È ben naturale che i risultati così singolari delle nostre elezioni per la Dieta destino stupore all'estero; noi anche fummo stupiti, e nondimeno la cosa era da prevedere. I nostri due grandi partiti liberali, i nazionali-liberali e il partito del progresso, si erano separati e si combattevano con fiera inimicizia. Di ciò i socialisti fecero loro pro. Ma in realtà essi avevano cantato il trionfo troppo presto.

(1) Nel fascicolo di gennaio 1877, ristampato anch'esso nella seconda edizione dei *Nuovi saggi critici*.

Nelle numerose elezioni supplementari si mise in certo modo la testa a segno; molti delle classi colte, che altrimenti restano indifferenti, accorsero alle urne, perchè avevano notato il pericolo minaccioso, e il risultato finale fu che nella nuova Dieta le proporzioni rimasero quasi le stesse che nella precedente: i socialisti hanno in tutto 13 seggi, due più di prima. Il pericolo principale consisteva certamente nel suffragio universale senza l'obbligo universale del suffragio, cose che a mio parere sono indissolubili; le classi medie sono sempre proclivi a trascurare quel dovere, e così le classi basse ottengono una preponderanza, che in realtà non posseggono. Certamente il socialismo è il nostro gran pericolo per l'avvenire; ma finora la sua potenza è ancora ristretta: se i partiti liberali fossero uniti, poco potrebbe fare. La corrente del tempo è certamente favorevole, più che a tutti gli altri, ai nazionali-liberali; le loro tendenze sono all'incirca quelle che sembra Ella vagheggiasse in Italia nel costituire la giovane Sinistra; cioè una reazione contro le antiquate formole del liberalismo, a favore delle condizioni storicamente formatesi e di un vigoroso e benefico svolgimento del già acquistato. La parte colta della nazione sta per questo partito, che lotta per la libertà, ma che vuol anche rendersi chiaro ciò che la libertà è e significa. Il partito del progresso ha grande influsso nella classe media borghese, la cui intelligenza non penetra molto a fondo e si attiene perciò volentieri alle grandi e splendide parole, per aver qualcosa per cui si possa combattere. Il socialismo, d'altra parte, trova terreno presso i lavoratori specialmente a cagione della miseria schiacciante del tempo presente. Questa classe, che durante la tensione innaturale dello spirito d'intrapresa dopo la guerra con la Francia si trovò in una situazione molto favorevole e perciò credeva che la cosa sarebbe durata per sempre, non può accomodarsi alle nuove condizioni, e si lamenta come se essa sola fosse premuta dalla miseria e non la risentissimo noi tutti in malo modo.

Mi perdoni, venerato amico, questa lunga digressione sulle nostre faccende politiche: Ella sembra interessarsene così vivamente che io non ho potuto trattenermi dal parlargliene, e l'ho fatto dal punto di vista di chi guarda modestamente le cose a distanza.

Quel che io leggo sulle cose d'Italia, e gli accenni nella sua lettera, non mi fanno vedere niente di particolarmente favorevole: è da sperare che codeste confusioni abbiano presto una soluzione soddisfacente, tanto necessaria al paese.

Per oggi, non mi resta altro da aggiungere; e con cordiali ringraziamenti per gli amichevoli sentimenti che Ella mi manifesta, e coi migliori saluti sono con affetto e stima

suo ADOLF GASPARY.

Tra questa lettera e la seguente (n. 4) va collocata quella del 22 maggio 1877, che fu già da me tradotta e inserita nel volume secondo degli *Scritti varii*.

4.

Berlino, domenica, 21 ottobre '77.
Lützow-Platz, 2.

Veneratissimo amico,

Un mal di asma che mi suole spesso visitare nell'autunno, e il molto lavoro che ho dovuto compiere nei riposi del male, mi hanno costretto questa volta, contro la mia volontà, a ritardare così a lungo di scriverle. E tuttavia avrei vo-

lentieri risposto senza indugio alla sua ultima lettera, perchè in verità mi ha attristato: Ella è stato malata; Ella ha lasciato l'ufficio che le era tanto caro, e io temo che cagione di ciò sia stata altresì la poco buona salute. Ciò mi ha addolorato: io sognavo sempre di potere una volta tornare a Napoli e ascoltare nelle vecchie aule dell'università, così piene di ricordi, la sua parola. La sua lettera tutta mi sembrò spirare un sentimento di stanchezza quale io non avevo mai trovato in Lei. Spero di udire presto di essermi ingannato, che Ella sia di nuovo vigoroso ed energico come un tempo, e che noi possiamo aspettare ancor molto, molto, da Lei. — E in effetti già ora io ho la prova della sua antica energia e freschezza: la signorina Wehrmann mi rivolse i suoi saluti e mi disse dei suoi articoli nel *Diritto* (1). Qui, disgraziatamente, non ho avuto alcun modo di leggerli, e ho anche poca speranza di procurarmene i numeri, usciti già da più tempo. Ciò mi sarebbe tanto più importante, in quanto qui siamo abbastanza male informati delle condizioni d'Italia, e in fondo io consumo oggi ancora le esperienze raccolte or son tre anni.

La signorina Wehrmann mi ha ora anche visitato, giacchè per qualche tempo aveva fatto dimora nei contorni di Berlino. Mi fece gran piacere di potere alfine conoscerla personalmente, dopo un carteggio di un anno e mezzo sopra un oggetto che ci aveva assai interessati entrambi. È veramente un'amabile dama, e noi parlammo a lungo di Lei: io le dovetti narrare tutto ciò che sapevo di Lei, descriverle anche la sua personalità con ogni possibile esattezza, e ciò feci con gran compiacimento; perchè, sempre che io posso parlare di Napoli e del tempo, ahimè, così breve che fui in relazione con Lei, il cuore mi si solleva.

Io le ho parlato al principio di questa lettera del molto lavoro che mi tiene preso. Infatti, debbo tendere le mie forze se voglio nella prossima estate realizzare il disegno, di cui già le scrissi, di abilitarmi come privato docente delle lingue romanze nell'università. Dapprima io pensavo di lasciare, per tale scopo, Berlino, e per un momento parve che mi si presentasse una buona occasione in Strasburgo; ma non potei subito profittarne, e un altro occupò il posto. Intanto la cosa è andata meglio che io non sperassi. Il mio maestro Tobler, al quale come a professore ordinario della materia tocca quasi del tutto la decisione, è stato verso di me così amabile che io posso ora pensare all'abilitazione in Berlino, cosa che mi è molto comoda per le mie condizioni di famiglia. A ciò si aggiunge che gli studii italiani, specialmente nella nostra università, non sono punto coltivati, salvo che dal Tobler stesso, il quale da solo non può far tutto: cosicchè io trovo qui un campo libero per la mia attività. Già dall'estate ho cominciato i lavori necessarii all'abilitazione, e li meno innanzi lentamente. Io ho scelto come argomento l'antica scuola poetica siciliana, cioè l'inizio della letteratura italiana. Ella sa, meglio d'altri, quanto sia spinoso questo cómpito; ma io lo scelsi appunto perchè bisogna una buona volta superare questi scogli, se si vuole lavorare sulla storia della letteratura italiana. Di più, a cagione del mio futuro insegnamento, io studio con molto ardore i poeti provenzali, e ciò va a profitto di quel lavoro. Questa volta procedo con pena e pedanteria: voglio vedere se ero ancora troppo giovane quando intrapresi gli studi filologici. Quegli antichissimi poeti non hanno troppo alto valore estetico; ed è questa la materia sulla quale può esercitarsi la erudizione a cuore freddo, che è ciò che richiede il mio scopo presente.

---

(1) Gli articoli pubblicati nel *Diritto* tra il giugno 1877 e il febbraio '78, e che si leggono raccolti nel vol. degli *Scritti politici,* ed. Ferrarelli.

Nella mia famiglia tutto va bene: la nostra bambina si sviluppa eccellentemente e ci reca grande gioia, così piccina come ella è ancora. Naturalmente, c'è in casa un po' di chiasso, ed ella mi viene coi suoi strilli a interrompere nel mezzo di una complicata strofa di Guido delle Colonne e del Notaio da Lentino, per provarmi che anche il presente ha i suoi buoni diritti.

Con cordialissimi saluti mi abbia con l'antico affetto e devozione

suo Adolfo Gaspary.

Altre due lettere del Gaspary ho innanzi, l'una da Berlino del 22 giugno 1879 e l'altra da Breslau dell'11 marzo 1883: ma recano quasi soltanto notizie private, sulla salute, sull'insegnamento, sui viaggi del Gaspary. Nella seconda, questi annunzia al De Sanctis la *Geschichte der italienischen Literatur*, alla quale lavorava e di cui il primo volume uscì l'anno dopo: « Già da quattro anni accettai da un editore di Berlino l'incarico di scrivere una storia della letteratura italiana con particolare riguardo al gran pubblico tedesco. Posseggo parecchio materiale all'uopo, ma finora non sono riuscito a ridurlo a unità e a riempire le lacune. Sovente mi intimidisce anche la grandezza dell'argomento, al quale credo di non esser pari, e quasi mi pento dell'impegno preso. La sola cosa che mi dà coraggio è che io trovo nei suoi magnifici libri una guida sicura, e che potrò forse contribuire, mercè il mio lavoro, a diffondere meglio nel nostro pubblico la comprensione di essi ».

Tale fu, infatti, il pensiero che ebbe sempre presente il Gaspary, da quando pubblicava nell'*Archiv* dello Herrig gli articoli sui principii critici del De Sanctis sino alla sua *Geschichte der ital. Liter.*, dedicata, com'è noto, alla « cara memoria » di lui. Ma nelle lettere del 1876 e 1877 si accenna, come si è visto, alla traduzione, che allora si andava facendo, della *Storia della letteratura italiana*, per opera di un'amica tedesca del De Sanctis, la signorina Agnese Wehrmann. Anche della Wehrmann parecchie lettere sono tra le carte del De Sanctis: nelle quali si discorre della traduzione, delle lodi con le quali il De Sanctis aveva accolto i saggi che ella gli aveva sottoposti, degli aiuti che ella riceveva a questo fine dal Werder e dal Gaspary (da Wiesbaden, 20 dicembre 1876); e poi ancora delle difficoltà che essa e il Werder, poco pratico anche lui, incontravano a cercare un editore e del saggio che ne pubblicò, infine, nel *Magazin* (1) (da Wiesbaden, 20 agosto '77). Ma dalla fine del '77 in poi non si parla più della pubblicazione del lavoro, del quale il pensiero cadde innanzi agli ostacoli estrinseci. Le lettere della Wehrmann continuarono, piene di entusiasmo e di affetto per l'amico napoletano, recando ogni sorta di notizie, dalle personali alle politiche (per esempio, del

(1) *Magazin für die Literatur des Auslandes*, di Berlino, anno 46.o Ne ho innanzi i fascicoli 25 e 26 (23 e 30 giugno 1877), che contengono una parte del capitolo sul Tasso; ma un'altra parte ne fu stampata nei fascicoli precedenti.

viaggio del presidente della Camera, Crispi, in Germania, nel 1877). In una lettera (quella già citata, del 20 agosto) la Wehrmann, che viaggiava molto, lo informava che ella stava per recarsi in Svizzera. « Perchè le racconto ciò? Perchè mi riempie di gioia il pensiero di giungere così presso alla frontiera italiana, e di poter inviare al paese meraviglioso e ai suoi abitatori molte migliaia di saluti, che il vento porterà molto più facilmente al segno di quanto non possa fare io inviandoglieli qui, da Wiesbaden. E, quando ci soffermeremo in Zurigo, il che sarà nel ritorno, io saluterò il Politecnico, e penserò a qualcuno che colà, or sono tanti anni, si acquistò amore e ammirazione insegnando il bello e il grande, e che fu visto partire con doloroso rimpianto quando più alti doveri, i doveri più sacri, quelli verso la patria, lo menarono via, e il cui posto fu lasciato a lungo vuoto, nella viva ma vana speranza che egli ritornerebbe. La patria lo aveva ritenuto; ella non poteva far di meno del suo figlio fedele, che operava con altrettanto amore caloroso quanto con profondo intelletto e nobile volontà all'elevazione, all'unità, al benessere del paese, e ancora per esso opera e produce. Dio lo conservi ancora a lungo e gli lasci vedere ancora molti nobili frutti del suo insegnamento e del suo lavoro! ». In un'altra lettera (da Wiesbaden, 28 luglio 1879) discuteva, tra l'altro, col De Sanctis, che le aveva inviato un fiorellino del suo giardino, sulla specie e nome di quel fiore, che essa aveva chiuso nel medaglione contenente il ritratto di suo padre.

Molti anni dopo di quel tempo, e molti anni prima di oggi, nel 1898, io, essendo riuscito a conoscere l'indirizzo della signorina Wehrmann, me le rivolsi per aver notizie circa la traduzione da lei fatta. La signorina Wehrmann mi scrisse (da Berlino, 6 novembre 1898), dicendomi, tra l'altro:

La traduzione della *Storia della letteratura* fu da me intrapresa un tempo — sono ormai più di venti anni — nella più pura ammirazione per la grandiosa trattazione critica del De Sanctis, per la mirabile ricchezza di pensieri che quell'opera contiene, per la splendida ed insieme profonda esposizione. Ella ha ragione: noi non possediamo alcuna storia tedesca della letteratura, che possa stare a fronte di quella, quantunque non ci manchino splendidi scrittori di saggi, quali il Vischer, il Gildemeister ed altri, ai quali non si potrebbe applicare il suo biasimo del « troppo metafisico » o del « troppo filologico ». La traduzione mi occupò allora a lungo ed ebbi molto godimento da quel lavoro. Il Gaspary, illimitatamente devoto al suo maestro e amico De Sanctis, mi dette molti buoni consigli; ma io non potetti trovare per essa un editore, e solo alcuni pezzi furono stampati in riviste. Ora, senza dubbio, è troppo tardi per quella pubblicazione. Ciò che uno specialista, che aveva letto l'opera del De Sanctis, mi disse allora — quando erano già trascorsi alcuni anni dall'apparire di essa: — che le indagini storico-letterarie avevano prodotto negli ultimi anni molto di nuovo, di cui si doveva necessariamente tener conto in una traduzione, cosicchè per molti rispetti si richiedeva una rielaborazione (*Umarbeitung*) — ciò, ora, dopo tanti anni, sarebbe vero anche in maggior misura. E quello specialista non aveva del

tutto torto, quantunque il Gaspary non fosse del suo avviso. Ma anch'egli il mio eccellente amico, sventuratamente ora morto, non potè allora procurare la pubblicazione; e così essa è rimasta lì. A una forza più giovane e a una penna più esperta della mia è riserbato di rendere accessibile ai lettori tedeschi quell'opera ingegnosa, che a mio parere non può invecchiare, messa in armonia coi risultati delle nuove indagini.

Che cosa risposi io allora? Frugando vecchie carte, la mia lettera di risposta, della quale serbai copia, mi pare anch'essa un vecchio documento, diventato a me estraneo, e perciò la trascrivo:

Napoli, 10 novembre 1898.

Pregiatissima Signora,

Le sono assai grato della sua cortese lettera contenente le informazioni da me desiderate.

La mia persuasione è che l'opera del De Sanctis non sia punto invecchiata, essendo di quelle che non possono invecchiare. La filosofia fa progresso, ma non per questo invecchia la *Scienza nuova* del Vico o la *Critica* del Kant.

Certo, a un pubblico straniero quella *Storia letteraria* non potrebbe presentarsi nuda e cruda. Ma, a mio parere, non bisognerebbe pensar mai a una *Umarbeitung*, sibbene limitarsi ad aggiungere un'introduzione, e note ed appendici. Vedo i tristi effetti delle « rielaborazioni » che si vanno facendo in Germania, per esempio della classica opera del Burckhardt. Giustamente il Gothein (nei *Preussische Jahrbücher*) ha ora invocato una ristampa, pura e semplice, del testo originale.

Apprendo con dispiacere le difficoltà da Lei incontrate per trovare un editore e il suo proposito di abbandonare ormai l'impresa. Non mi permetto, naturalmente, di dirle nulla, trattandosi di un caso del quale Ella sola può esser giudice. Desidero tuttavia ripeterle che, se Ella avrà mai tempo e voglia di rioccuparsi della cosa, per tutto ciò che concerne note, appendici, illustrazioni, biografia, può disporre liberamente di me. Io non ho impegni professionali, e sarò lieto di consacrare parte del mio tempo alla diffusione del pensiero del De Sanctis. L'editore (se si riesce a trovarlo) non avrà perciò a sopportare per questa parte nessuna spesa. Mi lasci dunque sperare che, in un tempo vicino o lontano, Ella possa profittare di queste mie profferte.

Mi permetto di mandarle alcune mie pubblicazioni, le quali in gran parte sono rivolte a discutere lavori tedeschi. Ella potrà anche vedere da qualcuna di esse che non mi manca una certa pratica dell'erudizione letteraria italiana recente.

E mi abbia con istima, ecc.

Ma con questa mia lettera s'interruppe il carteggio, e non seppi più altro nè della traduzione nè della traduttrice.

B. C.

II.

IN DIFESA DELLA « CRITICA STORICA ».

Nell'annunziare in questa rivista (XI, 390) la monografia del Salza intorno a Gaspara Stampa, previdi che la tesi sostenuta dal valoroso autore avrebbe suscitato l'opposizione delle anime sentimentali e degli estetizzanti. Così è accaduto, e non posso ora neppure godere la gioia del mio trionfante acume: fui profeta a colpo sicuro, perchè conosco troppo bene i vezzi letterarii del tempo nostro. Contro il Salza, anzi contro « il signor Salza », si sono levati a furia giornalisti e professori, poetesse e repubblicani. E perchè i giornalisti, e perchè le poetesse, è chiaro. Ma perchè poi i repubblicani? Perchè, io credo, un vero repubblicano non può permettere che dal novero degli aristocratici, vili seduttori di oneste fanciulle, venga tolto il tirannello conte Collaltino di Collalto. E perchè i professori? Perchè molti professori, per purgarsi della taccia di pedanti, si sono dati ad estetizzare e filosofare, e, com'è naturale, mal pratici del nuovo mestiere, strafanno.

Non intendo difendere il Salza, che si sa difendere assai bene da sè, e della letteratura e della vita cinquecentesca conosce quanto ora pochissimi altri in Italia. Ma, avendo io « fatto » qualcosa contro la cosiddetta « critica storica », voglio difendere me stesso, cioè la causa che ho cara, contro coloro che « strafanno », e che, strafacendo, non dirò la compromettono, ma certo le procurano fastidii. E perciò, ripeterò, anzitutto, che quand'anche le ricerche del Salza non avessero alcun interesse attuale per l'interpetrazione estetica del canzoniere della Stampa, pur serberebbero il loro diritto e il loro merito, essendo utile e necessario scoprire, ripulire e tenere in ordine i materiali eruditi, che una volta o l'altra, per una o per altra cagione, possono occorrere allo storico. E ripeterò, in secondo luogo, che, nel caso presente, quelle ricerche hanno un vero e proprio interesse per l'interpetrazione di quel canzoniere, liberato, mercè di esse, dalle fantasticherie romantiche e rischiarato di nuova luce: come, del resto, il Salza medesimo si è industriato di mostrare nell'ultima parte della sua monografia. E questo interesse è inconsapevolmente comprovato dagli stessi oppositori, che non avrebbero, di certo, preso a combattere le conclusioni di lui, se non avessero visto cangiata, in forza di esse, l'immagine della Stampa, alla quale si erano abituati. Recitare qui le lamentele, in nome della critica estetica, contro la « critica storica », è dunque fuor di luogo: se il Salza ha ben dimostrato la sua tesi storica, egli ha reso un servigio, per l'appunto, alla critica estetica.

Naturalmente, la dimostrazione del Salza è di quelle che si conducono sull'esame e sulla critica delle testimonianze; e perciò non può raggiungere mai l'assoluta certezza: quella certezza che abbiamo di un pro-

cesso spirituale da noi vissuto o rivissuto, di un nostro pensiero, — che so io? — di un nostro sentimento, di un nostro atto, di un nostro peccato. E, come critica di testimonianze, essa reca con sè, suo momento negativo e dialettico, l'ipercritica, che la dissolve. È chiaro che ogni affermazione, fondata su testimonianze, appunto perchè probabile o probabilissima e non mai certa, può esser messa in dubbio. Ogni giurato, dopo il più sicuro dei suoi verdetti, può essere insidiato dal dubbio di aver fatto condannare l'innocente o assolvere il colpevole, e proporsi di « non più giudicare ». Ma questa dialettica, che investe la critica delle testimonianze nella sua idea, non si può far valere, senza dar prova di grossezza e rozzezza mentale, contro le particolari manifestazioni di essa; al modo stesso che chi entra in un giuoco, non deve negare le regole del giuoco: padrone di non entrarvi. Ora, quando, per esempio, alla testimonianza, in sussidio alla tesi del Salza da me recata, dello Speroni, si obietta che le due cortigiane Cassandra e Gasparina, ivi ricordate, potevano essere omonime di Cassandra e Gasparina Stampa, si enuncia certamente una possibilità innegabile; ma con questa possibilità innegabile si negano le regole stesse della critica delle testimonianze, perchè è sommamente improbabile che lo Speroni, oltre a conoscere le due sorelle Gasparina e Cassandra, dilettanti di musica, ne conoscesse altre due, con gli stessi nomi e con le stesse attitudini, che erano cortigiane. E una negazione delle regole della critica delle fonti si compie, quando si obietta che quella testimonianza si trova nella vita dello Speroni, scritta dal Forcellini, la quale contiene alcuni errori; perchè, se ogni scrittore che ha commesso errori, non fosse atto a figurare in niun modo da testimone, testimoni non se ne troverebbero più al mondo; senza dire che quell'aneddoto, narrato dal Forcellini che non ne sospetta il riferimento alla Stampa, ha tutta l'aria di essere stato materialmente trasportato da una vecchia silloge di aneddoti concernenti lo Speroni, la quale forse qualche erudito ripescherà tra i manoscritti delle biblioteche veneziane. Insomma, anche in questo caso gl'inesperti della filosofia abusano della filosofia, adoprandone senza discernimento le sentenze e trasportandole, senza mediazione, dal generale al particolare.

B. C.

III.

SE PARLASSERO DI MATEMATICA?

In un ritaglio di giornale che mi viene inviato (*Idea democratica* di Roma, 30 novembre 1913), leggo il riassunto di un discorso inaugurale che intorno al « Razionalismo » e allo « Spiritualismo » ha tenuto nel novembre ultimo il chiaro matematico prof. F. Severi, nell'università di Padova.

Sembra che il Severi abbia effuso, in questo discorso, il suo fervore per la causa della tolleranza: quasi che vivessimo in tempi di persecuzioni religiose o scientifiche. Ma gli entusiasmi fuori tempo e a freddo sono proprii della mentalità democratica e massonica, da me altrove descritta. « Io penso (ha detto il Severi) che la reazione contro il razionalismo e contro la scienza in quanto ci allontana da siffatti principii umani, tende a riportarci verso abitudini sentimentali dannose al civile progresso ». E ha soggiunto che « l'idealismo recente del Croce e del Gentile guida non alla correzione dell'errore, ma alla persecuzione di chi erra »: il che sembra gli abbia suggerito una « commossa perorazione » finale. — Naturalmente, il giornale democratico per suo conto deplora che noialtri torniamo « alle forme del misticismo (!) e della trascendenza (!) religiosa (!), abbandonando le soleggiate (!) vie del naturalismo e irridendo come cosa stanca e vieta al positivismo ». Parole che non sopportano comento.

Ma al prof. Severi, che è uomo di studio, vorrei rivolgere una preghiera; ed è di non arrischiarsi a discutere concetti che appartengono a un campo a lui estraneo e a entrare nel quale non so se egli abbia l'attitudine (ciascuno ha le sue attitudini), ma certo non ha la preparazione. Veda: gli può accadere di credere di aver capito, e non aver capito nulla; di scandalizzarsi o immalinconirsi, dove non c'è luogo nè a scandalo nè a malinconia. E, per rendergli la cosa chiara con un esempio, la paura che gli suscita la mia difesa dell'intolleranza o magari la mia storica giustificazione dell'Inquisizione, è paragonabile a quella che potrebbe provare un buon uomo il quale, udendo un geometra far la critica dello spazio a tre dimensioni, sia preso dal timore di vedere sparire la casa dove abita, il letto dove dorme e il comodino che veglia i suoi sonni. E, per continuare nell'umile didascalica, in qual modo voglio io perseguitare, per esempio, il prof. Severi, che, a mio credere, erra? Ecco: con questa noterella scherzosa: e basta. O desidererebbe il prof. Severi che io, per dar esempio di tolleranza, dopo avergli profuso inchini e lusinghe, e lodatolo di ciò che a mio avviso non merita lode, me gli attaccassi ai panni e gli tenessi un corso di filosofia a cominciare dagli elementi? Lui, nella superba coscienza che egli in quanto matematico e scienziato già sa, non avrebbe la pazienza di ascoltarlo; nè io poi l'umiltà di passare per un seccatore. A ogni modo, anche la seccatura sarebbe una persecuzione; e quale e quanta! Perciò io credo più conveniente a me e a lui l'intonazione scherzosa di questa noterella, che è il mio tentativo di perseguitarlo, cioè di scuotere l'esser suo, svegliare la sua attenzione, e iniziare in lui il processo (che chi sa se poi si svolgerà o giungerà al termine dovuto) di conversione o di ravvedimento.

B. C.

Federico Tedeschi, *Gerente*. Trani, 1914 — Tip. Vecchi e C.

La Critica va eseguendo esattamente il programma annunziato nel novembre del 1902. Con le *Note* del Croce si è iniziata la storia della letteratura italiana nella seconda metà del secolo XIX, trattandosi finora ampiamente dei seguenti scrittori: *Carducci*, *Fogazzaro*, *De Amicis*, *Verga*, *Serao*, *Di Giacomo*, *D'Annunzio*, *Boito*, *Tarchetti*, *Zanella*, *Praga*, *Betteloni*, *Zendrini*, *Chiarini*, *Costanzo*, *Guerrini*, *Rapisardi*, *Cossa*, *Cavallotti*, *P. Ferrari*, *Torelli*, *Capuana*, *Neera*, *Imbriani*, *Dossi*, *Nencioni*, *Panzacchi*, *Graf*, *Gnoli*, *Contessa Lara*, *A. Vivanti*, *Bersezio*, *Barrili*, *Farina*, *Fucini*, *Gallina*, *De Marchi*, *Marradi*, *S. Ferrari*, *A. Negri*, *Pascoli*, *Fornari*, *Spaventa*, *De Meis*, *Trezza*, *Giordano-Zocchi*, *Tari*, *Labriola*, *Bovio*, *Giacosa*, *Bonghi*, *Martini*, *Cantoni*, *Oriani*, *G. Negri*, *Morandi*, *D'Ovidio*, *Bonacci*, *Brunamonti*, *Aganoor*, *Capecelatro*, *Camerana*, *Bettini*, *Calandra*, *Montefredini*, *Sbarbaro*, *Pascarella*, *Prati*, *Guerrazzi*, *Tommaseo*, *Aleardi*, *Padula*, *Rovani*, *Nievo*, *Manzoni e la questione della lingua*, *Settembrini*, *F. de Sanctis*, della *Critica erudita*, di *Riccardi di Lantosca*, *Ròndani*, *Mazzoni*, *Ricci Signorini*, *A. de Bosis*, e di nuovo, e più largamente, del *Carducci*; di ciascuno dei quali scrittori si sono date anche notizie biobibliografiche. Il Gentile, da sua parte, ha iniziata la rassegna della storia della filosofia nello stesso periodo, trattando prima degli *Scettici*, cioè di *G. Ferrari*, *A. Franchi* e *B. Mazzarella*, e poi dei *Platonici*, cioè di *T. Mamiani*, e della sua rivista *La filosofia delle scuole italiane*, di *G. M. Bertini*, di *L. Ferri*, di *F. Bonatelli*, di *C. Cantoni*, di *G. Barzellotti*, di *A. Conti*, di *G. Allievo*, di *B. Labanca* e di *F. Acri*; dei *Positivisti*, cioè *C. Cattaneo*, *P. Villari*, *A. Gabelli*, *S. Tommasi*, *A. Angiulli*, *N. Marselli*, *C. Lombroso*, *R. Ardigò*, *P. Siciliani*, *N. Fornelli*, *S. De Dominicis*, *S. Corleo*, degli *Scolari di R. Ardigò*, di *A. Brofferio e lo spiritismo* e dell'organo dei positivisti: la « *Rivista di filosofia scientifica* »; dei *Neokantiani*, ossia di *F. Fiorentino*, *F. Tocco* e *F. Masci*, de *La fine del neokantismo italiano (G. Tarantino, A. Chiappelli)*, de *I neotomisti*; e ora de *Gli hegeliani*. Altre rubriche concernono *La cultura in Italia*, e le *Reminiscenze e imitazioni negli scrittori italiani* (sempre pel periodo indicato). Oltre questi articoli di fondo, sono state pubblicate molte accurate recensioni di libri recenti italiani e stranieri di argomento letterario, storico e filosofico, e una ricca serie di articoli di varietà, concernenti questioni vive di metodica delle scienze, di pedagogia, di erudizione, di critica d'arte.

La Critica si pubblica il 20 di tutti i mesi dispari in fascicoli di almeno 80 pagine.

Abbonamento annuo lire *otto*. Per l'estero una lira in più.

Per tutto ciò che concerne l'amministrazione, rivolgersi alla Casa editrice Gius. Laterza & Figli, Bari.

Un fascicolo separato, prezzo lire 1,50. Deposito presso tutti i principali librai.

Sono disponibili le annate II (1904), e III (1905), seconda edizione, al prezzo di lire dieci ciascuna, e le annate VII, VIII, IX (1909, 1910 e 1911) al prezzo di lire otto ciascuna.

Della prima annata (1903) è esaurita anche la seconda edizione; ma sarà ristampata, come anche le annate IV, V e VI (1906, 1907 e 1908), non appena si avrà un numero sufficiente di richieste. Prezzo della ristampa di ciascun volume, lire dieci.